
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم
٣١
الاب جورج خوّام البولسي

أوريجانس في المبادئ



منشورات اليوبيل المئويّ الأوّل

لتأسيس الجمعيّة البولسيّة

5

سلسلة

الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

٣١

أوريجانس (المغبوط)

في المبادئ

عرّبه وقدّم له وعلّق عليه ونقّحه

الأب جورج خوّام البولسيّ

منشورات المكتبة البولسيّة



كتب أوريجانس الكثير وعلّم العديدين، فما اكترث الرقباء اكتراثهم لما كتب في المبادئ، ولم ينقّبوا في سواه قدر ما نقّبوا فيه. فقد جاء كتابه في المبادئ أبحاثاً جريئة، وجرأة ندر مثيلها، وتحليقاً يبغي الذرى، ولم يرمِ من خلاله إلى سوى الفصل في المسائل الشائكة التي كثر اللغط فيها، في أيّامه. ولم يوارب! فقد أبى إلاّ عن النظر في لبّ المعضلات، وأنف إلاّ عن القول الجهور، ومقصده التبسّط الواضح في مسائل الشؤون العليا. تحالف على عمله والإيمان، ولم يُعادِ العقل، ولم ينكر التقليد. فعرض البشارة كما جاءت في النصوص، وأجهد المتقوّلين أقوالاً على فحواها فأجهز على مزاعمهم. وتسلّح بما تنامى إليه من إرث السابقين، فأسعفه بجداله. ولا غرو! فقد وهبه الله من نعمه طاقات، وزوّده بحدّة منطق كما لم يتزوّد سوى المحظيّين عنده. وأعانه على طموحه أمانة للإيمان وإخلاص وغيرة. وفوق هذا كلّه مناخ الإسكندريّة، مدينةِ العلم والفقهاء، حيث نشأ.

منشورات المكتبة البولسيّة

جونيه شارع القدّيس بولس - ص.ب. ١٢٥

هاتف: ٩١١٥٦١ - ٠٩/٩٣٣٠٥٢ - فاكس: ٠٩/٦٤٣٨٨٦

بيروت - شارع لبنان - هاتف: ٠١/٤٤٨٨٠٦ - تلفاكس: ٠١/٤٤٤٩٧٣

زحلة - الحمراء بلازا - تلفاكس: ٠٨/٨١٢٨٠٧

صدر الكتاب بالفرنسيّة في:

SOURCES CHRÉTIENNES

NN 252,253,268,269

ORIGÈNE

TRAITÉ DES PRINCIPES

PAR

Henri Crouzel et Manlio Simonetti

Éditions du Cerf

إلى والديّ،
اللذَين أضاءا لي شمعة الحياة يومًا بعد يوم، حتى اليوم
وقاداني بالمثل والنصح على الدرب التي أنهج فيها اليوم
أقف هذا العمل إجلالاً وتقديرًا لأمسهما، وغدهما، وفي هذا اليوم!

جدول أسفار الكتاب المقدّس ورموزها

أسفار العهد القديم

اح	سفر الأحبار	طو	سفر طوبيا
١ اخ، ٢ اخ	سفرا الأخبار	عا	نبوّة عاموص
ار	نبوّة ارميا	عد	سفر العدد
اس	سفر أستير	عز	سفر عزرا
اش	نبوّة أشعيا	عو	نبوّة عوبديا
ام	سفر الأمثال	قض	سفر القضاة
أي	سفر أيوب	مرا	مراثي إرميا
با	نبوّة باروك	مز	سفر المزامير
تث	سفر تثنية الاشتراع	١ مك، ٢ مك	سفرا المكّابيّين
جا	سفر الجامعة	١ مل، ٢ مل	سفرا الملوك ١ و ٢ (أو ملوك ٣، ٤)
حب	نبوّة حبقوق		
حج	نبوّة حجاي	ملا	نبوّة ملاخي
حز	نبوّة حزقيال	مي	نبوّة ميخا
حك	سفر الحكمة	نح	نبوّة نحميا
خر	سفر الخروج	نحو	نبوّة ناحوم
دا	نبوّة دانيال	نش	سفر نشيد الأناشيد
را	سفر راعوت	هو	نبوّة هوشع
زك	نبوّة زكريا	يش	سفر يشوع بن نون
سي	سفر يشوع بن سيراخ	يؤ	نبوّة يوئيل
صف	نبوّة صفنيا	يون	نبوّة يونان
١صم، ٢ صم	سفرا صموئيل (أو ملوك ١ و٢)	يه	سفر يهوديت

أسفار العهد الجديد

الرمز	السفر
أع	أعمال الرسل
أف	رسالة بولس الى الأفسسيّين
١ بط، ٢ بط	رسالتا بطرس
١ تس، ٢ تس	رسالتا بولس الى التسالونيكيّين
تي	رسالة بولس الى تيطس
١ تي، ٢ تي	رسالتا بولس الى تيموثاوس
رو	رسالة بولس الى الرومانيّين
رؤ	رؤيا يوحنا
عب	الرسالة الى العبرانيّين
غل	رسالة بولس الى الغلاطيّين
ف	رسالة بولس الى فيلمون
في	رسالة بولس الى الفيليبيّين
١ كو، ٢ كو	رسالتا بولس الى الكورنثيّين
كو	رسالة بولس الى الكولسيّين
لو	الإنجيل بحسب لوقا
متى	الإنجيل بحسب متى
مر	الإنجيل بحسب مرقس
يع	رسالة يعقوب
يهو	رسالة يهوذا
يو	الإنجيل بحسب يوحنا
١ يو، ٢ يو، ٣ يو	رسائل يوحنا

جدول وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني ورموزها

الرمز	الوثيقة
ت ك	قرار في التنشئة الكهنوتيّة
ت ح ر	قرار في التجديد الملائم للحياة الرهبانيّة
ت م	بيان في التربية المسيحيّة
ح د	بيان في الحريّة الدينيّة
ح م	قرار في الحركة المسكونيّة
خ ك	قرار في خدمة الكهنة الراعويّة وحياتهم
ر ع	قرار في رسالة العلمانيّين
ع ك د	بيان في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة
ك	دستور عقائديّ في الكنيسة
ك ش	قرار في الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة
ك ع	دستور راعويّ في الكنيسة في عالم اليوم
ل	دستور راعويّ في الليترجيّا المقدّسة
م أ	قرار في مهمّة الأساقفة الراعويّة
ن ر	قرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ
و إ	قرار في وسائل الإعلام الاجتماعيّ
و ل	دستور عقائديّ في الوحي الإلهي

تمهيد

كتب أوريجانس الكثير وعلّم العديدين، فما اكترث الرقباء اكتراثهم لما كتب في **المبادئ**، ولم ينقّبوا في سواه قدر ما نقّبوا فيه. فقد جاء كتابه في **المبادئ** أبحاثاً جريئة، وجرأة ندر مثيلها، وتحليقاً يبغي الذرى، ولم يرمِ من خلاله إلى سوى الفصل في المسائل الشائكة التي كثر اللغط فيها، في أيّامه. ولم يوارب! فقد أبى إلاّ عن النظر في لبّ المعضلات، وأنف إلاّ عن القول الجهور، ومقصده التبسّط الواضح في مسائل الشؤون العليا. تحالف على عمله والإيمان، ولم يُعادِ العقلِ، ولم ينكر التقليد. فعرض البشارة كما جاءت في النصوص، وأجهد المتقوّلين أقوالاً على فحواها فأجهز على مزاعمهم. وتسلّح بما تنامى إليه من إرث السابقين، فأسعفه بجداله. ولا غرو! فقد وهبه اللّه من نعمه طاقات، وزوّده بحدّة منطق كما لم يتزوّد سوى المحظيّين عنده. وأعانه على طموحه أمانة للإيمان وإخلاص وغيرة. وفوق هذا كلّه مناخ الإسكندريّة، مدينةِ العلم والفقهاء، حيث نشأ.

فلا غرابة في أن يَؤُمَّ جهابذةُ كتابَه المذكور، إذ ألفَوا فيه ما كانوا ينشدون. وقد صنعوا لهم زاداً وفيراً بقراءته، غذوا فكرهم به، وروحهم، وقاتوا غيرهم منه. وما زالوا عليه حتى استنجدوا به في ما استنبطوا، طالبين أن يصمدوا في وجه من تصدّى لهم. وإذ اختلفوا على الرأي القويم فيما بينهم، بادروا وهم مختلفون إلى منابع الكتاب ينقلونه. فوضع إيرونيمس ترجمته باللاتينيّة، ثمّ صديقه فمنافسه، روفينس، ترجمة ثانية زعم أنّها أكثر أمانة، وسط خضمّ من النـزاعات الشديدة. وبلغت نسخة ثالثة إلى يد الإمبراطور يوستينيانُس فحملت اسمه. وما لبثت الأصول اليونانيّة أن غابت عن متناول المشهود لهم بالمعرفة، فلم يبقَ من النصوص سوى المنقول، وفيه حيرة وتجاذب. وفي العصور الحديثة، برز الاهتمام ثانيةً بالكتاب. فنهض من تشيّع لهذا من النقلة، وآخر لذاك، لتقديم نصّ مسنود بشهاداتٍ ثقة. فنُقِل الكتاب إلى اللغات الحديثة، الإنكليزيّة والفرنسيّة والإيطاليّة والألمانيّة والروسيّة. وكانت محاولاتُ نقلٍ عديدة إلى اللغة الواحدة، بقصد الدقّة.

وها بنا ننقل هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة، متوخّين آخر دراسة أجريت عليه في

الفرنسيّة على يد العلاّمتين هنري كروزيل ومانليو سيمونتّي. فالنصّ اللاتينيّ نصّ روفينس. أمّا المقدّمة فقد عمدنا إلى وضعها بعدما تقصّينا عن الأبحاث التي وضعها كبار الأخصائيّين. كذلك، قمنا بإدخال الشروح والتعليق على النصّ حيثما رأينا ذلك مفيداً، دون أن نسقط ذكر الآيات الكتابيّة التي لجأ أوريجانس إليها من حسابنا. فاتّبعنا في ترقيمنا حين إذٍ نسخة الكتاب المقدّس، بعهديه القديم والجديد، كما صدرت في دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٩١. عسى اللّه يقيّض لنا وللقارئ معاً نهلاً هنيئاً وإفادةً جمّة.

حريصا في ٧/٤/ ٢٠٠٢

المعرّب

مقدّمة عامّة (١): هوذا الرجل

١- حياته

إمام رجالات الفكر الفلسفيّ في عصره، ورائد لامع يباري الجهابذة الأشدّاء في علم الحجّة الدامغة، ومدرسيّ فذّ يفوق أنداده علماً ويغلبهم منطقاً. وفوق هذا كلّه، معلّم بارع في الأمور اللاهوتيّة، يخوض ويجول في كبرى المسائل دونما تردّد ولا وجل، وينـزل بعظمى المعضلات قرعاً وتحليلاً غير مرتاب في منهج عقله، وآمناً إلى نتيجة بحثه. برع في مقولاته لعمق ما أتى فيها من مسائل إيمانيّة شائكة، بجرأة وثقة، وغامر في طروحه لدقّة ما بسط فيها من حصيلة فكره المبدع. سبقت مأثرته عصره فجعلته في قائمة الفقهاء المسيحيّين، بل اشتدّ أثره حتى ما بعد المجامع المسكونيّة الأولى. وجمع إلى هذا كلّه ضعةً لا ندّ لها، اعترف له بها كلّ كاتب عن سيرته، وصوفيّة نهلت من معين الخبرة الروحيّة، وأمانة لبشرى السيّد ما انفكّ عنها في تضاعيف كتاباته. فنّد كعالم ما عرفه من أضاليل معاصريه، عارضاً ما ادّعوا به ومقارعاً الحجّة بالحجّة، ثمّ عرض ما أبلغه إيحاء علمه، داعماً قوله أبداً بآيات من الكتب المقدّسة. لمع نجمه في الأوساط الكنسيّة باكراً، ودوّى رعيد تعليمه في أرجاء الإمبراطوريّة أمداً. ولِسِعَةِ معارفه غاص في سحيق الموضوعات حتى طرق منها الخاصّ بالسرّ الإلهيّ، بل جال وأوغل في استدراك الألغاز والمحجوب عن المدارك، وتقصّى عن فهم التدبير الثالوثيّ في الكون. كيف صار إلى شهرته هذه؟ وما أثر أعماله في التاريخ الكنسيّ فكراً وعقيدة؟

١-١ المعلّم اليافع

طار صيت أوريجانس وهو بعد فتى يافع لمّا يبلغ السابعة عشرة من عمره، فعمّ أرجاء الإسكندريّة، منبت أمثاله من كبار الرجالات. في هذه المدينة رأى النور وسط عائلة مسيحيّة تضنّ بإيمانها المسيحيّ، الراسخة فيه منذ ماضٍ سحيق؛ ويُظنّ عند الكثيرين أنّ مولده كان في العام ١٨٥. في هذا الربع الأخير من القرن الثاني، كانت ريح

الاضطهادات تعصف مدوّية في أرجاء عديدة من الأصقاع، وتفلق جحافل الشهداء المسيحيّين بدون شفقة من الولاة، أو الحكّام. ولم تفلت البلاد المصريّة من وعيد هذه الويلات، فذاق ثمّة الأهلون شرّ التنكيل ومرّ الملاحقات. وما برحت موجة العذابات هذه تتزاحم مهوّلة على من تنزل به حتى قذفت بلهيبها نحو عائلة أوريجانس. فجُرّ الوالد لاونديوس من وسط مسكنه على مشهد من امرأته وأبنائه السبعة، واقتيد بضراوةٍ إلى السجن حيث أودع زماناً. ويخبرنا أوسابيوس، المؤرّخ الكنسيّ، أنّ أوريجانس بكر إخوته كاد يلقى المصير عينه. لكنّ الوالدة الحنون خبأت على ابنها كساءه، لئلاّ تسوقه قدماه إلى أبيه فيشاطره شظف الحياة في قلائد الأسر. إذ ذاك، عمد الولد إلى كتابة رسالة إلى أبيه، يحضّه فيها على الثبات والشجاعة متى قُدّم إلى المحاكمة. فلم يراوغ الوالد في أثناء اعترافاته أمام الوالي، وأقرّ بثباته على الإيمان المسيحيّ، ولم يذرِ براعم أمنيات ولده، ففاز بإكليل الاستشهاد.

عمد الشُرَط، بعد قضاء لاونديوس أجله، إلى مصادرة ممتلكاته وإيداعها الأملاك الإمبراطوريّة، ولم يكن للعائلة من مغيث. بل من أين العون على أولي الكلمة الفصل؟ فضربت العائلة تائهة في غياهب العوز، وقسى عليها الفقر وأرهقها. فألجأ الوضع أوريجانس إلى العمل حتى يقيت أود إخوته، ويشدّ من عزيمة والدته التي كلّت يداها في البحث عن رزق تعيل به صبية سبعة. وأفاد من تربيته التي ربّاه والده عليها، في ريعان فتوّته، فامتهن التعليم، وراح يبيع الورق الذي يخطّ عليه أبحاثه، وحصّل مالاً استطاع أن ينتشل به عائلته من براثن الفاقة. وما عتّم أن جاد بحذق علومه، حتى ذاعت شهرته في الأوساط الكنسيّة، وبلغت أذني بطريرك المدينة، ديمتريوس. فدعاه إليه، وأودعه إدارة مدرستها الشهيرة الذيذاسكاليه، التي أنشئت لأجل تلقين الموعوظين أصول الديانة. وكان عدد من الوثنيّين يرتادون الدروس أيضاً، لشدّة ما عرف عن فصاحة أوريجانس، ويجلسون في عداد الناهلين من علم هذا النابغة، الذي أوقد الأذهان وألهب العقول وغلب أولي المعرفة على أمرهم. فكان المعلّم لا يتوارى عن أعين العسس الذين يحضرون ليقودوا الراسخين في الدين، بل كان يرافقهم حتى حلبات المنون، ولا يتوانى عن الإهابة بهم لئلاّ يتقاعسوا في شهادتهم، أو تخور منهم عزيمتهم أمام القضاة.

ليس من مشهد أشدّ أثراً على نفس قارئ حياة أوريجانس على أوسابيوس في صحائف

تاريخه الكنسيّ من هذه الصورة النابضة إكباراً، يقول: «شاب في مقتبل العمر، مِلءُ حياته الغيرةُ على قضيّة السيّد، لا فاتن يبهر عينيه، وجلّ غايته الإتقان في كلّ ما يعمل ويقول. أقبل على التقشّف اقتناعاً به، وما مال به ميل عن الجدّ. لزم جانب الطهر وكان به حريصاً حتى الغاية. لا يلمس عنده امرؤ بلادة طبع، أو خبوة عزم، بل تراه أبداً عنفواناً واندفاعاً حتى اطّلاعاً على دقائق الأمور. لذلك، لم يكفّ عن التحصيل بعد العمادة التي تولّى شؤونها على أحسن وجه في الديذاسكاليه. فانضوى إلى أساتذة عصره المهرة في قول الفلسفة ونقل علم الكلام على أصوله، بعد أن سلّم القيادة إلى خلف ثقة، هيراكليس. وأكبّ، مذ ذاك الوقت، على مطالعة أفلاطون ومراودة الرواقيّين في تعلّمه، وقد ساعده في ذلك جدّاً إلقاء أستاذ قدير هو أمونيوس ساكّاس، فتدرّب عليه على إتقان العلوم الفلسفيّة. كذلك، انصرف في حين من الأحيان إلى دراسة العبريّة حتى حاز منها أسرارها، مستظهراً له على امتلاكها وإتقانها ببعض اليهود».

سرعان ما عبرت شهرة أوريجانس حدود الأقطار المصريّة، فما وجد نفسه إلاّ مدعوّاً إلى زيارة أماكن عديدة، خارج البلاد. فيمّم وجهه، قرابة العام ٢١٣، شطر رومة، في أيام الإمبراطور كراكلاّ، وبابويّة زفيرنس المالك ظافراً، ورغبته الوحيدة «أن يعاين كنيسة رومة القديمة جدّاً». ولكنّه، لم يمكث طويلاً فيها، بل ما عتّم أن عاد أدراجه إلى موطنه حيث دفء المبيت يغلو في عروق الإنسان. وما هي إلاّ مدّة قصيرة حتى يتلقّى صاحبنا دعوة لزيارة بلاد العرب. ويروي لنا أوسابيوس أنّ حاكم تلك النواحي قد دعاه إليه لما تنامى إلى مسمعيه من أخبار حميدة عن هذا الفيلسوف الشابّ. وبعد ذلك بقليل، حوالي السنة ٢١٥، قصد أرض فلسطين حيث التقى ثيوكتستس، أسقف قيصريّة، والإسكندر، بطريرك أورشليم، اللذين سترَبطه بهما صداقة متينة فيأزرانه في وقت شدّته. وإذ لمس هذان الرجلان عظمة نفس أوريجانس، وأعجبا بعلمه وسعة مداركه، دعياه ليعلو منبر الكنيسة يلقي من ثمّ المواعظ على المؤمنين. فلبّى سؤلهما، وكان لا يزال بعد في عداد المؤمنين، ولم ينل الدرجات الكهنوتيّة. فحبس على سامعيه أنفاسهم، وولج بعطر كلامه نفوسهم، وشحذ عقول من يطلبون أجوبة تفي بالمرام. فسأل البعض عن السبب من بقاء مثل هذا المرء دون نعمة الكهنوت. ويُظنّ أنّ أوريجانس، بعد تلك الآونة، قد انكفأ ثانيةً نحو وطنه، مصر، لا ينشد سوى الخفاء والتبحّر في العلوم.

نحو العام ٢١٨، بعثت والدة الحاكم الرومانيّ في أنطاكية ألكسندروس سيفيروس إلى أوريجانس بسفارة تدعوه إليها، لتستمع إليه عن كثب. فلم يخب ظنّها. وتوجّه رجلنا إلى أنطاكية، ووقف بين يدي السيّدة، وعرض عليها ما عنده من معرفة نزولاً عند رغبتها، فأكبرت علمه وقدّرت له نباهة فكره جدّاً. وفي آخر الكلّ، بعد مضيّ فترة وجيزة، قصد أوريجانس بلاد الإغريق فاجتاز إليها عبر قيصريّة فلسطين. هناك، ألحّ عليه أسقف المدينة ثيوكتستس أن يقبل سرّ الكهنوت؛ كذلك فعل أيضاً البطريرك الإسكندر. فرقّي أوريجانس إلى الدرجة الكهنوتيّة صاغراً. لكنّ الأمر لم يحسُن في عيني بطريرك الإسكندريّة، ديمتريوس. فاغتاظ جدّاً ممّا حدث، معتبراً العمل تطاولاً سافراً على صلاحيّاته. وما إن عاد أوريجانس أدراجه إلى مصر حتى لمس سريعاً حنق البطريرك؛ وأراد أن يهجر المدينة. لكنّ ديمتريوس تعجّل في سير الحدثان على ما يروي فوتيوس، الذي قرأ الجزء الثاني المفقود من مؤلّف أوسابيوس، **الدفاع عن أوريجانس**. فقد عقد البطريرك مجمعين لمقاضاة الكاهن العلاّمة. في أوّلهما أصدر المؤتمرون قراراً بنفي الرجل، وفي الثاني جرّدوه من الدرجة الكهنوتيّة. ويذكر إيرونيمس أنّ أوريجانس لم يُقاضَ على دعوى عقائديّة.

١-٢ أفول نجم

شقّ الأمر على أوريجانس، وحزّ في نفسه جدّاً أن تؤول به الأقدار إلى سيّء الأحوال، هو الذي لم يَرُم مبتغىً، ولم ينشد مقصداً، بل لم تصبُ نفسه إلى وطر. وإذ بلغ إلى أذنيه خبر تجريده من السمة الكهنوتيّة، لم يغب النفي من أمام عينيه مصيراً مرتقباً. فأسلم أمره للّه ومصفّ رجالات الكنيسة. وما هي إلاّ أيّام حتى حزم صاحبنا أمتعته، ما كان بحاجة إليه منها، وقاد خطواته إلى قيصريّة فلسطين جاعلاً منها مقامه، عند صديقه أسقف المدينة، ثيوكتستس. فأضافه هذا الأخير، وأحسن وفادته إلى كرسيّ أبرشيّته، وعامله كأحد أبنائه. ثمّ سأله أن ينشئ مدرسة في قيصريّة، تكون منبراً لتلقين العلوم اللاهوتيّة والفلسفيّة، ففعل أوريجانس، وكان قد حمل معه بين أمتعته مكتبته الغنيّة.

في فترة النفي، أكبّ أوريجانس على خطّ الشروحات. فأتمّ، أوّل الأمر، شروحه التي وضعها في إنجيل يوحنّا، وهو لم يزل بعد في الإسكندريّة. ثمّ أنشأ يضع شروحاً في إنجيل متى، كما في مجموعة المزامير. وانصرف، كذلك، إلى التعليم، فتألّب حوله

جمهرة من الطلاّب اشتهر منهم، بدون منازع، القدّيس غريغوريوس الصانع العجائب. فعلى امتداد خمس من السنين، ارتاد غريغوريوس وأخوه مدرسة أوريجانس وتلقّى جودة العلوم فيها وأمتنها. ولدى مغادرته إيّاها، أنشأ **خطاب الوداع** لمعلّمه أوريجانس، جعل فيه خلاصة ودّه، وضمّنه عميق مشاعره بكثير من التقدير.

إبّان اضطهاد مكسيمينس (٢٣٥–٢٣٧)، زار أوريجانس قيصريّة كباذوكية، نزولاً عند رغبة صديقه القدّيس فيرميلانس، أسقف المدينة. فاستبقاه القدّيس فترة من الزمان عنده، وحثّ سيّدة مسيحيّة من شريفات قيصريّة تدعى يوليانا على أزره في حاجته. فأولى أوريجانس اهتمامه جانب الكتابة، طيلة هذه الفسحة من الوقت، واستطاع أن ينجز عدداً من التفاسير التي سبق فباشر في وضعها. ولم يَثنِه عمله الجادّ عن التفكير بالعمل الرسوليّ، في أثناء ذلك الوقت. بل قصد الأماكن المقدّسة اطّلاعاً على أحوال المسيحيّين هنالك. وسارت به غيرته إلى بلاد العرب مرّتين، في غضون هذه الفترة. وقد دفعه إلى السفر دافعان: الأول منهما رغبة صاحب الإيالة في اعتناق المسيحيّة؛ أمّا الثاني فدحض مزاعم عدد من الهراطقة الذين كانوا يبلبلون النفوس البسيطة، في موضوع القيامة وما إليه. وقد أصاب رجلنا نجاحاً في كلّ من هاتين الرحلتين، وأفلح حيث أخفق غيره، دون أن ينتاب تقدّمه في السنّ من حميّته قبس تقاعس، أو يردعه منفاه عن وثبة الإيمان الرابضة في قلبه. بل لم يزل به نشاطه حتى وضع مؤلّفه الشهير ضدّ سلسيوس، فنّد فيه بالبراهين الدامغة مزاعم هذا الأخير. لقد بلغ أوريجانس الستّين من عمره حينذاك، لكنّ الكلل لم يدبّ إلى عروقه، ولم يسرِ فيها الملل. بل زاد عطاؤه على عطاء، وبادر إلى وضع شروح في إنجيل متى أبرز فيها امتلاكه أصول الأساليب الفقهيّة، وتمرّسه في ميدان النقد العلميّ المبنيّ على صخرة الحجّة والبرهان، دون أن يتنكّر للإيمان.

كان في قدرة أوريجانس أن يثابر على التأليف لولا إحكام داقيوس قبضته على زمام السلطة، وإبداؤه مناهضته الشرسة للمسيحيّة. فقد أودع هذا الطاغية المئات، بل الآلاف من الذين يدينون بإيمانهم للسيّد المسيح السجن، ونفى الكثيرين، وأسلم آخرين إلى العذابات. وشاءت العناية الإلهيّة أن تعصف موجة الاضطهادات، هذه المرّة، في وجه أوريجانس المعلّم، فاقتيد إلى السجن مع أرتال من المسيحيّين، وأذيق مرّ الأعذبة لكي يجحد إيمانه. ثمّ أفرج عنه بعد أن أرهق التنكيل جسده، فعاش حتى بعد ممات الطاغية.

وقد دبّج رسائل في إبّان هذه الفترة، ينفح منها عبير الشهادة والوفاء. وما انقضت سنتان على موت داقيوس حتى غادر ذلك الفذّ هذه الفانية، متأثّراً بلا ريب بالأوهان المضنية التي أحدثتها الاضطهادات في جسده، وله من العمر تسع وستّون سنة. جرى ذلك قرابة العام ٢٥٤، في مدينة صور الفينيقيّة التي كان صاحبنا الشهم قد سار إليها، بعد إطلاقه من أسره. فدفن ثمّة بتكريم يليق بالمعترفين بإيمانهم، وصار مثواه قبلة محجّ الكثيرين من المؤمنين. فقد أودع جثمانه وراء مذبح التقدمة، في كاتدرائيّة المدينة آنذاك. أمّا اليوم فلا أثر يشهد على ضريحه، إذ تداعت أبنية الكاتدرائيّة برمّتها، على أثر زلزال عنيف ضرب المدينة، وقضى على معالمها التاريخيّة.

٢- مؤلّفاته

لم يكتب أحد في تاريخ الكتّاب اللامعين مقدار أوريجانس الإسكندريّ. فقد طرق كلّ باب لم يسبقه كاتب إليه، وغاص في كلّ موضوع خشي رجل فيه على نفسه من التيه، ووضع على المسامع تأكيدات تقاعس أساطين الفكر عن ارتيادها بصفاء ذهن وقوّة إدراك. ويخبرنا القدّيس إبيفانس عن نتاج أوريجانس، يقول: إنّ هذا الرجل قد ترك أعداداً عديدة من المقالات، والكتب، والتفاسير، والعظات، حتى ليربو تعدادها على الثلاثة آلافاً. إنّ ما لا مرية فيه أن إبيفانس لم يذكر هذا سوى من باب الإكبار والفخر بهذا الرجل الفذّ. فهو لا يأتي، والحقّ يقال، على بسط قائمة بعناوين هذه المؤلّفات، بل ما أمكنه قطّ أن يطّلع عليها كلّها. ولكنّه إذا لهج بما أثبت إنّما يرجّع صدى عصره في شأن أوريجانس، الذي اكتسى اسمه بغار العظماء من الكتّاب. وواقع الأمر أنّ إبيفانس لم يُغالِ جدّاً في ما يدّعيه. فإنّ إيرونيمس الذي تبرّم في موقفه من كتابات أوريجانس، ولم يكن ليرضى عمّا جاء في مقولاته، يؤكّد أنّ إبيفانس قد أضاف في تعداده كتابات أوريجانس مقولة على مقولة، بشكلٍ منفصل، حيث المقولات وحدة متكاملة، بشكل متّصل، بين دفّتي كتاب. وهو يؤكّد، مع هذا كلّه، أنّ أوريجانس وضع ما يربو على الألفين من المؤلّفات الفاخرة، مستنداً في ذلك إلى قائمة اطّلع عليها في كتاب القدّيس بامفيلس، الذي كان قد أنشأ ردّاً **ضدّ روفينس**؛ وروفينس هذا هو المتشيّع المندفع للمعلّم أوريجانس ضدّ إيرونيمس.

مهما يكن من أمر عدد المؤلّفات التي وضعها أوريجانس يمكن هذه أن تنقسم إلى نوعين: ١- التفاسير؛ ٢- سائر المؤلّفات. يميّز الأولى إكباب مؤلّفها على نصوص

الكتاب المقدّس، إمّا شرحاً وإمّا استعانة على مُعادي الإيمان القويم. أمّا المجموعة الثانية فتآليف شتّى يخوض المؤلّف فيها في غمار الروحيّات والتحريضات، أو في عباب البسط الفلسفيّ لمضمون الإيمان. وسوف نقول كلمة مقتضبة في كلّ نوع من هاتين المجموعتين.

٢-١ التفاسير

يكاد لا يخلو باب طرقه أوريجانس في معالجته مواضيعه من تفسير؛ إنّه ومعاني الأسفار المقدّسة على لحمة وثيقة، لا استشهاداً بالآيات وحسب، بل استخراجاً للمعاني أيضاً، ما غمض منها أو رهف. وقد سلك سبلاً شتّى في وضعه التفاسير الكتابيّة، على حسب الرؤية التي تلفّ أوان الكتابة. فجعل بعضاً منها شروحاً علّق بها على آيات الكتاب البيّنات، آية فآية، في تفصيل دقيق وإسهاب شيّق. بل ذهب علمه به إلى حدّ بعيد في شروحه هذه، إذ خاض في مسائل لاهوتيّة سحيقة الرؤية، وعرض ادّعاءات زائفة روّج لها أصحابها من بني زمانه، وقبله، فأقبل عليها تفنيداً وتهذيباً. وحسبنا دلالةً على سعة علمه الكتاب الذي وضعه في شرح مقدّمة الإنجيليّ الرابع، عندما تناول في الكلام العبارة التالية: «في البدء كان الكلمة». فالمادّة التي بحث بها امتدّت حتى ملأت صفحات درج بكامله، تتتالى الحجج فيها والعرض في أسلوب علميّ ومدرسيّ معاً. لقد حفظ الآباء ثمانية كتب من شروحه لإنجيل متى، وهي باقية حتى اليوم بلغة تأليفها، اليونانيّة، إلى جانب تسعة كتب من شروحه لإنجيل يوحنا. أمّا سائر ما دوّنته يد هذا العلاّمة الباهر فقد ضاع، للأسف، ولم يبقَ منه سوى نزر يسير في اللغة اللاتينيّة. فأنت تجد شرحاً باللاتينيّة لإنجيل متى، تطالعه ابتداءً من الفصل ١٦ من الإنجيل. كما تجد ثلاثة كتب ونيّفاً من شرح سفر الأناشيد، أمكن روفينس أن ينقلها عن الأصل منقذاً إيّاها من عبث الدهر. كذلك، نقل هذا الأخير - وهو صديق متشيّع لأوريجانس - شرحاً وضعه العلاّمة في الرسالة إلى الرومانيّين. لكنّه لم يعمد في نقله هذا إلى الترجمة، بل استعاض عن ذلك بخلاصة أوجز فيها بأسلوبه ما ضمّنه المعلّم الكبير شرحه.

وثمّة عظات أيضاً بين الكتب التفسيريّة. تعدّ لائحة هذه العظات أسهب ممّا يُظنّ عند واضعيها. ولا غرو! فإنّ أوريجانس اعتاد أن يعظ في كلّ يوم رعيّته، سواء في حشد غفير أم في مناسبةٍ عابرة. بل يُعَدّ أبا الوعّاظ إذ أخذ عنه من اشتهر بالوعظ فيما بين الآباء. وقيل إنّه أوّل من أدخل هذا النوع في الأدب المسيحيّ، محاكياً طريقة الربانيّين التي عمدوا إليها في الترجوم، حينما كان الشعب قد تخلّى عن العبرانيّة، لغة الأسفار

المقدّسة، ومال إلى التكلّم بالآراميّة. فقد لجأ أوريجانس كهؤلاء إلى بسط الكلام الإلهيّ بأسلوبٍ شيّق، يتداخل فيه التحريض على الإيمان والشرح الدقيق لما ينطوي هذا الأخير عليه. من ناحية ثانية، تُعَدّ العظات مصدراً هاماً لدى الباحثين في جذور المسيحيّة الأولى، لأنّها تختزن معرفة ذات قيمة عن الحياة الليترجيّة في القرون الأولى، وحياة الأسرار في الوسط الإسكندريّ، والعقائد السائدة. وقد بقي إحدى وعشرون عظة منها، حتى الآن، محفوظة في اليونانيّة، وضع معظمها على أثر قراءات في سفر إشعيا. ما عدا ذلك، مئة وثماني عشرة وعظة باللاتينيّة. يضاف إلى ذلك عدد لا يُستهان به يُنسب إلى المعلّم أوريجانس، دون أن تكون الثقة كاملة بهذا النسب. وممّا يجدر ذكره، في هذا الخصوص، أنّ العظات المشار إليها نصوص كُتبت بعد إلقاء العظات؛ وهي تحمل في أغلب الأحيان بصمات الأشخاص الذين دوّنوها. لذلك، يحسن عند الناقد ألاّ يبني أحكاماً مبرمة على ما يقرأ فيها من دقائق العبارات والمفردات، مستنتجاً خلاصات أكثر ممّا ينبغي.

ونجد أبحاثاً، كذلك، في عداد التفاسير. وهي كناية عن ملاحظات فقهيّة أبداها أوريجانس في موضوع النصوص الكتابيّة، أو في بعض آيات ومقاطع. يميّزها طابعها العلميّ، الذي يستند إلى إشارات نحويّة تتعلّق بالألفاظ، أو إلى استخراج في المعاني. وقد حاكى أوريجانس بعلمه هذا كبار النقّاد من اليونانيّين، الذين كانوا يذيّلون مؤلّفات مشاهيرهم من الأدباء والرواة القصصيّين بقواعد لأجل فهم أوفى. وقد ضاع معظم هذه الأبحاث، فلم يبقَ لنا منها سوى شذرات.

٢-٢ سائر المؤلّفات

سبق الكلام في مقدرة أوريجانس العلميّة؛ فهو لم يدع سانحة تمرّ دون أن يتناولها بإنشاء يناسبها. وما يمكننا، اليوم، أن نحصيه غير التفاسير مؤلّفات خلّف لنا التاريخ نزراً يسيراً منها. إنّنا نجد رسائل بين المآثر الأدبيّة التي خطّتها يد هذا العلاّمة، وضعها في أزمان متفاوتة لأجل إيضاحٍ، أو لأجل نداءٍ حمله إليه من يخاطبه في رسالته. وقد غلب السعي إلى تذليل صعوباتٍ انتصبت في وجه المراسَل على فحوى الكتاب. لذلك، يمزج أوريجانس خطابه العلميّ بنفحةِ مودّةٍ تحفظ للكتاب وجهه الخاصّ. وممّا حفظه لنا التاريخ رسالة بعث بها أوريجانس إلى تلميذه غريغوريوس الصانع العجائب، يرسم له خير استعداد يتحلّى به قارئ الكتاب المقدّس، وأخرى إلى يوليوس الأفريقيّ، يعالج المعلّم الكبير فيها الإضافات التي زيدت باليونانيّة على سفر دانيال النبيّ.

ومن المؤلّفات التي نَجَت من الضياع كتيّبان لم تبلغ يدٌ إلى مضمونهما. عنوان الأول منهما **في الصلاة**، وعنوان الثاني **تحريض على الشهادة**. هذا الكتيّب الثاني قد بعث أوريجانس به إلى أمبروسيوس صديقه، فيما كان الأخير محبوساً لأجل الإيمان. وتفوح رائحة ذكيّة من المؤلّفَين كليهما، تنبع من روح مشبعة بالزهد والعشق الإلهيّ، وتدلّ على صدق نفس الرجل.

كذلك، نجد عند أوريجانس، المؤلّف اللامع والكاتب الماهر، مجلّدين لهما شأن عظيم في ميدان المواضيع اللاهوتيّة: **ضدّ سلسيوس**، **والمبادئ**. في الكتاب الأول، ينخرط أوريجانس بفصاحة كلامه في تفنيد منتظم لمقولات سلسيوس اللاهوتيّة، مبيّناً بلادة فكره وتخبّطه العشوائيّ في عالم الألوهة. ولا يزال على كذا وكذا من المقارعة والإثبات بالبرهان حتى يجرّد سلسيوس في عيني من يقرأ مزاعمه من كلّ حجّة. وفي الثاني، ينبري أوريجانس لمسائل غاية في التعقيد والدقّة، فيخوض فيها بجدارة علميّة، ويُطيل في عرضه وتحليله وبراهينه على امتداد أربعة كتب، لكلّ كتاب باب. ففي الباب الأول، يتناول أوريجانس موضوع الله والثالوث في كلامه. وفي الباب الثاني، يعالج العالم المبروء في علاقته مع الله. وفي الثالث، يتصدّى لمسألة الإرادة الحرّة عند الإنسان. فيما يصبّ ما تبقّى له من اهتمام على الكتاب المقدّس ومسألتي الوحي والتفسير، في كتابه الرابع. إنّ كتاب **المبادئ** أشدّ مؤلّفات أوريجانس جسارة، أبدى فيه مؤلّفه رهافة فكره الفلسفيّ الذي تجرّأ به على اللاهوت. لذلك، يُعتبر هذا المجلّد بحقٍّ مصدرَ البدعة التي تحمل اسم أوريجانس.

وهناك، بلا شكّ، مؤلّفات أخرى فُقدت بأمّها وأبيها، نعلم عن وجودها من خلال ذكر عناوينها عند كتّاب آخرين. هذا هو حال المقالة **في القيامة**، مثلاً، التي نعتقد أنّها لا تقلّ شأناً عن كتاب **المبادئ**، والمقالة **في الاختيار الحرّ** التي يرجّع ثالث أبواب كتاب **المبادئ** صداها. كذلك، ثمّة ذكر عشرة من الكتب المتنوّعة الموضوعات التي لم يبقَ لعناوينها من أثر في كتابات الأقدمين. ولا يليق بنا تجاوز المأثرة العظيمة التي أخرجها هذا الرجل العظيم، مأثرة التراجم الستّ التي وُجدت قبله لنصوص العهد القديم، وفيها جاور في عواميد مرصوفة نصوصاً يونانيّة والنصّ العبرانيّ مع ملاحظات تعتبر بداية في تاريخ النقد النصوصيّ. فهذا العمل قد فُقد أيضاً، ولا نعرف عنه سوى اسمه. لكنّ بعضاً ادّعى العثور على جُزَيء منه يتعلّق بسفر المزامير.

٣ - أثر أوريجانس بعد غيابه

غيّب الموت أوريجانس، ولكنّه لم يذهب بفكره! ولا مغالاة في القول إنّه ذاع صيته بعد موته أكثر ممّا قبله. فقد ذكره تيّاراً فلسفيّاً ولاهوتيّاً معاً عديدون عاصروه، أم سمعوا عن تعليمه. ومنهم رجال قدّيسون مشهود لهم من جهة فكرهم وسيرتهم، في بلاد بيزنطية ومصر وفلسطين، كما في العالم الغربيّ. فنقل بعضهم كتبه ومقالاته إلى لغتهم، وانبرى بعضهم يدافع عنه عند التعرّض لطريقته، ودبّج بعضهم أيضاً مديحاً في شخصه وعلمه، بل اعتنق ما أكّده في تعليمه. وكثيرون ممّن أعجبوا بسعة فكره لم ينثنوا عن إبداء ذلك في أثناء حياته، وحرصوا أن يضاعفوا من قدره بعد مماته.

يخبرنا أوسابيوس المؤرّخ، أسقف قيصريّة الكباذوك، أنّ مواطنه القدّيس فيرميليانس قد استبقى معلّمه أوريجانس إلى جانبه، في قيصريّة، لأجل الإفادة من علومه والتمثّل بطريقته في الزهد. هكذا نحا كذلك من عرفوه أو سمعوا عنه، من النبلاء وأشراف القوم: فقد استقدموه لكي يستمعوا إليه، وكانوا يصغون بشغف إلى أقواله. ومن أصدقائه الأوفياء الذين توثّقت عرى العلاقة الشخصيّة معه ألكسندر القدّيس، بطريرك الإسكندريّة، ورفيق الصبا، حين كان يرتاد وأوريجانس معاً مدرسة التعليم الدينيّ في المدينة. وكان ثيوكتِستُس أسقفُ قيصريّة فلسطين صديقَه أيضاً، بالمقدار عينه. ويقول إيرونيمس في كتابه **مشاهير الرجال**، إنّ من الذين أخلصوا المودّة لأوريجانس، وصانوا العهد معه سالماً، بيريلّس أسقف بصرى، في بلاد العرب، المعروفة ببلاد الشام. فهذا الأخير علّم في السيّد المسيح تعليماً مخالفاً لما درجت عليه الكنيسة، إذ قال بانتفاء الطبيعة الإلهيّة عنه قبل أن يولد، بالرغم من إقراره بسابق وجوده. ولما احتدم النزاع بينه وبين أساقفة الكنائس المجاورة واشتدّ النقاش بينهم، احتكم الجميع لدى أوريجانس، معلّم اللاهوت، فسوّيت المسألة، وارتدّ بيريلّس عن ضلاله، واتّبع مقتنعاً منهج أوريجانس، وحفظ ذلك في قلبه. كذلك، أكبر القدّيس هيبّوليتس في أوريجانس مواهبه، وتغنّى القدّيس أناتولُس أسقف اللاذقيّة في آسيا الصغرى، بمديح فاخر بقدرات أستاذ الإسكندريّة. وهكذا فعل القدّيس ديونيسيوس أيضاً، تلميذ أوريجانس، وقد خلفه في إدارة مدرسة الإسكندريّة اللاهوتيّة، عندما تلقّى خبر وفاة معلّمه، وكان حينئذٍ بطريركًا؛ فقد رثاه رثاءً مؤثّراً، معدّداً خصاله. هؤلاء الرجال كلّهم، الذين عرفوا أوريجانس عن كثب، والقدّيسون بإجماع الكنيسة، قدّروا المعلّم حقّ قدره، ولم يقولوا فيه كلمة نابية، أو يرتدّوا عنه يوماً.

لم يألُ القدّيسون، بعد موت أوريجانس، جهداً في حفظ الكرامة اللائقة به، وإنّما أكنّوا له الوقار المصون كأسلافهم، بالرجوع إليه تارةً وبالدفاع عن تعاليمه طوراً. فهذا بامفيليوس، الذي لقي الاستشهاد في العام ٣٠٧، يضع وأوسابيوس كتاباً في ستّة مجلّدات لأجل **الدفاع عن أوريجانس**؛ وقد بقي المجلّد الأول محفوظاً حتى اليوم، في ترجمته اللاتينيّة التي قام بها روفينُس. وآخرون عديدون ساروا في الركب عينه، دون أن يبقي التاريخ على أسمائهم محفوظة في السجلاّت، كما يؤكّد فوتيوس الأمر. وفي المدرسة اللاهوتيّة بالإسكندريّة، حيث رأس أوريجانس وعلّم، ما انفكّ خلفاؤه الذين تعاقبوا على الرئاسة بعده يسيرون على خطاه، ويقتبسون عنه في تعليمهم. فهذا ثيوغنوستُس، مثلاً، يقتفي أثر المعلّم الكبير، أوريجانس، بل يحتذي حذوه عن كثب في بعض مقولاته، حسب فوتيوس، بالرغم من الرضى الذي أولاه أثناسيوس عن أعماله. وماذا نقول عن بيريوس، الذي أطلق إيرونيمُس عليه اسم أوريجانس الفتيّ؟ أو ذيذيمُس الأعمى، الذي ألّف كتاباً رمى منه إلى شرح التعاليم المكنونة في مؤلّف أوريجانس **المبادئ**، بل إلى تبيين صحّتها؟ ولا يبدو أثناسيوس في قيدِ حَرَجٍ عندما يذكر أوريجانس؛ بل، بالعكس من هذا، تراه يفخر به ولا يكتم إعجابه بما كتب، ويميل إلى الدعوة لفهم كتاباته على حسب ما يليق بها.

ولو بحثنا خارج البلاد المصريّة عن شواهد تقول كلمة حقّة في أوريجانس لما عجزنا عن الأمر، ولا ضاقت بنا الحال. فقد ذاع صيته في الأرجاء كلّها، وطارت شهرته إلى أصقاع وأنواء كثيرة. إنّ غريغوريوس، أسقف مدينة نزينـزة، يُجِلّ آراء أوريجانس، ويرمقها بعين الرضى والإعجاب. وقد بادر إلى جمع عدد من أقواله، بمعيّة القدّيس باسيليوس، في كتاب عُرف باسم **الفيلوكاليا** (أي محبّة البهاء). كذلك غريغوريوس أسقف نيصّا، أطرى على معلّم الإسكندريّة إطراء وخلع عليه لقب أمير التعليم المسيحيّ الأوحد، على امتداد القرن الثالث. أمّا إذا التفتنا إلى نواحي فلسطين، وتطلّعنا إلى ما جاء في أوريجانس عن رجال أعلام، فنشاهد إكراماً جليلاً له وتبجيلاً في كتابات العديدين. وقد بلغ الإعجاب عند هؤلاء حدّاً يخال فيه المرء خلوّ العالم المسيحيّ من معلّمين أكفاء في العصر الذي عاش فيه أوريجانس، لشدّة الوله الذي يطالعه القارئ في كتابات الآباء المتحدّرين من قيصريّة. فالقدّيس بامفيليوس أنشأ **دفاعاً عن أوريجانس**، حين بدأت تباشير التعرّض لتعاليمه تلوح في الأفق. وإنّنا لنجد عند الآباء اللاتين أيضاً حماسة لتعاليم أوريجانس، لا تقلّ شأناً عن مثيلتها التي شهد بها الآباء البيزنطيّون.

وقد اشتهر القدّيس أوسابيوس أسقف فيرتشلّي، مثلاً، في تشيّعه لأستاذ الإسكندريّة. وآخرون عديدون من مثل القدّيس هيلاريون أسقف بواتيه، والقدّيس أمبروسيوس أسقف ميلانو وغيرهم. ولو استثنينا روفينُس، أكبر الذين شغفوا بكتابات أوريجانس فنقلوا معظمها إلى اللاتينيّة، لما بقي سوى إيرونيمُس أمامنا. فهذا القدّيس لم يتخلّ عن أفكار أوريجانس، ولا عن إعجابه بها، لا قبل أن تندلع الأزمة الموصومة باسم هذا الأخير، ولا بعد أن اشتدّت نار لظاها. ويكفي الراغب تأكيداً أن يتصفّح ما قدّم إيرونيمُس به لشروح أوريجانس التي وضعها في أسفار ميخا، والرسالة إلى الغلاطيّين، ثمّ الرسالة إلى أهل أفسس، وغيرها من الكتب، حتى ينظر بأمّ العينين حقيقة موقف إيرونيمُس من أوريجانس.

وفي الناحية المقابلة، لا بدّ لنا من الإشارة إلى مواقف عدد من القدّيسين أيضاً، المشهود لهم، المناوئة لكتابات هذا الأخير؛ ذلك أنّ الأمانة التاريخيّة تقتضي منّا هذا. فالقدّيس ميثوديوس، الذي استشهد أسقفاً عام ٣١١، ترك لنا عدداً غير قليل من الكتب يتصدّى فيها لأفكار أوريجانس. وبين تلك الكتب مقالة جعل لها عنواناً **في القيامة**. وإنّ القدّيس إبيفانُس يذكر منها مقتطفات في مؤلّفه الشهير عن **الهرطقات**. وهناك، أيضاً، القدّيس إفستاثيوس الأنطاكيّ، المتوفّى العام ٣٣٧ في منفاه، بين الذين أعرضوا عن تأييد أوريجانس في طروحاته، منتقداً طريقته في تفسير الكتاب. لكنّ أشدّ المناهضين عداوةً الهراطقة، بمن فيهم السابليّون، والأريوسيّون، وأتباع بيلاجيوس ونسطوريوس وأبوليناريوس. هؤلاء رقدوا على غمرة حسرة تتفطّر في أفئدتهم، قد أوقد أوريجانس نارها.

٤- عثرات التعليم اللاهوتيّ عند أوريجانس

حريّ بكلّ كاتب أو مفكّر في شؤون اللاهوت وما إليها من إيضاحات أن يُقبل على تعليم أوريجانس من الباب الذي ولج منه هو، حتى لا يجور عليه بأحكام غير مناسبة، فيهوي ذاك الكاتب، أو المفكّر، في شِركِ نَقدٍ لا يُنصِفُ الكتابات حقّها من الإطار الزمنيّ الذي أنشئت فيه. وأوريجانس هذا لم يأتِ اللاهوت متسوّراً، بل علّم ركائز الإيمان على أساس مبادئ ثابتة، جعلها صريحة وما انفكّ يردّدها في كتاباته. ففي مقدّمة كتاب **المبادئ**، أثبت هذا المعلّم ما يلي: «يجدر المحافظة على البشارة الكنسيّة كما نُقِلت منذ الرسل بالخلافة، وأودعت في الكنائس حتى الآن؛ والحقيقة التي ليست

على تناقض والتقليد الكنسيّ والرسوليّ توجب وحدها الإيمان بها». فهذا الذي يبني تعليمه على أساس الرسل والتقليد لا يبغي أن يخرج بأفكاره على تعليم الكنيسة الموروث عبر الأجيال. بل لا يدعو إلى حقيقةٍ غيرِ التي تتّفق مع تعليم الرسل، ويشهد التقليد لها. وهو يحثّ قارئه على هجر الفكرة التي يبلغ عقله إليها، والإعراض عنها لعدم تجانسها مع معطيات التقليد الكنسيّ، إذ إنّها نتيجة محض تحليل بشريّ.

من ناحيةٍ ثانية، رمى أوريجانس بتعليمه إلى الوقوف في وجه المضلّين وتعاليمهم، وإرساءٍ لفحوى الإيمان القويم. وقد حملته غيرته لمستودع الكنز الخلاصيّ على دحض مزاعم فتّاكة في شخص الأقانيم الثلاثة. زد على هذا أنّ التعبير عن عقائد الإيمان لم يكن قد وجد سبيلاً إلى الوجود والانتشار: فلا شرع مدنيّاً يضفي على الكنيسة حقّ التحديد والتحريم في العقائد، ولا مجمع مسكونياً يبتّ في المسائل المتنازع فيها، ولا لغة سوى الفلسفة وسيلة تعبير عن المفاهيم. في وسط هذه القرائن التاريخيّة، وضع معلّم الإسكندريّة كتاباته وصاغ تعاليمه. ولئن بدت هذه منحرفة في بعض نقاط، غير مستوية في بضع تحديدات، خارجة على صراط الإيمان القويم، هجينة في عدّة نواحي، قسريّة في زاوية رؤاها، فلا مندوحة عن شرودها ما دامت تتلمّس في عتمة فكرٍ نورَ سرٍّ كونيّ. إنّها أعجز عن القول الصواب في زمان تعثّر القول الصائب فيه؛ ولكنّها لأبلَغُ من كلّ تعليم خاض في مسائل اللاهوت، في وقت كان اللاهوت فيه حكراً على المجازفين بحياتهم.

٤-١ التورية الكتابيّة

يُعدّ أوريجانس من ألمع المفسّرين الذين درسوا الكتاب المقدّس، وعلّقوا عليه بدقائق الملاحظات. وتميّز عن سائر أقرانه بسعة معارفه العالميّة، ونباهة فكره، وشمول نظرته. فهو واثق من حجّته التي يستقي دعائم لها بين دفّتَي الأسفار المقدّسة، دون تململ أو تلكّؤ. بل يمكنه إرداف الحجّة بالبرهان، على أساس الشهادات الكتابيّة، يجيء بها بالوقع والتوكيد. وقد شهد إيرونيمُس العلاّمة شهادة على نبوغ علم أوريجانس، وإليه يعود البحّاثة في جدالهم، والعلماء في شكّهم، والأخصّائيّون في تثبيتهم النصوص على قاعدة النقد العلميّ. هذا الرجل حَكَمٌ في ما يختلف أهل العلم فيه!

تخصّ الفصول الخمسة عشر الأولى من كتاب **الفيلوكاليا**، الذي ترجمته عندنا عشق

البهاء، على غرار ما ترجمته عشق الحكمة، أي الفلسفة، أوريجانسَ بعرض وافٍ لفكره اللاهوتيّ. وقد جاء في هذا الموضع بسطٌ جليّ قدّمه أوريجانس نفسه في أمر الكتاب المقدّس. وممّا قاله هذا النابغة كلام بموضوع الوحي، وتوضيح لمعنى الكتاب، ورأي في شرح فصوله. الوحي، عند أوريجانس، هو وحي يتعلّق بمشيئة اللّه وقد استبانت لدى بني البشر، لأنّه أبانها هو نفسه في الكتب الإلهيّة. ففيها تنجلي كلمة اللّه التي خاطب بها شعبه، وهي عمل يديه لأنّ ما فيها صنعه. وإذ إنّ الكتب الإلهيّة موحاة، لكنّ واضعها لا ينزع عن مدوّنها ملكاته البشريّة. فليس الكاتب أداة لا نسمة فيها بين يدي اللّه، ولا حراك. بل لا يني يحتفظ بقدراته الطبيعيّة، وطاقات جبلته، عندما يستكين لتدوين الكلام الإلهيّ. وفي هذا يرى أوريجانس أنّ كاتب الأسفار المقدّسة لا يفقد شيئاً ممّا جُبل عليه بالطبيعة، عندما ينبري ليدوّن ما يوحي اللّه به. وعليه، يغدو النصّ الموحى نصّاً يلتقي اللّه فيه الإنسان.

تبدو عظمة الوحي، بحسب أوريجانس، لا في أنّ اللّه يُقصي عن الأسفار الإلهيّة تدخّل الإنسان؛ بل تتجلّى، بالعكس من ذلك، في أنّ اللّه ينفذ إلى أقصى الإنسان بحقيقته السماويّة، من خلاله وعبر مشاركته. لذلك، لا يستحوذ الروح على الإنسان عند كتابته لكي يشلّ عمل مداركه، فيحوّله إلى أداة جامدة لا نفع منها، وكأني باللّه عاجز عن غير أداة يلجأ إليها لكي يرمي بمشيئته في قلب البشر. بل يستمرّ الإنسان على حيازة ما هو له، ويسخّره في خدمة الكتابة. إنّ الانخطاف ما هو بحال عُصابيّة تطرأ لكي ينشئ الكاتب أسفاراً ملهمة، فما يهذّ به وقتئذٍ يخرج من فيه كأنّ شيطاناً يهمس في نفسه. ولا الكلام الذي يتفوّه به كأنّه ملقًى عليه بلا وعي منه، فلا قدرة له على ترتيب معانيه. وما يُعلم أنّه كلام اللّه؟! وما يدلّ على سموّه المعجز البيان؟! لا، إنّما الوحي كشف يبادر اللّه إلى إتمامه بعزّته الإلهيّة، فيلقيه دفقاً عذباً من المعرفة في ثنايا الكلام، فينتشر فيه. إنّ السفر الذي ندعوه مقدّساً، والكتاب الذي نسمّيه وحياً، لانطوائه على كلام اللّه، إلهيّ وبشريّ معاً. لأنّ فيه ديناً، أي سرّ اتّصال الإنسان باللّه! وقد شدّد أوريجانس على ميزة الكتاب هذه، فميّز بين الوحي الذي يكتنف الأسفار جميعاً، والمعنى الخفيّ الدفين في كلّ نصّ من نصوصها، وفي كلّ عبارة أيضاً، والشرح الذي يبلغ بقارئ الأسفار إلى ذاك المعنى.

فقد أرسى أوريجانس قواعد شرح الكتاب على أساسين: الوحي والمعنى. لذا، لا

بدّ للشارح أن يسير بعلمه حتى هذين الوحي والمعنى، فيظلّ أميناً لمنطوق الكتاب من ناحية الوحي، ولا يعرض عن إسهام الكاتب البشريّ في صنعه، من ناحية المعنى. ورأى في ما يختلط على القارئ فهمه تورية، من تكرار الرواية في بعض الأسفار، أو تعارضها حتى حدّ الغرابة، ومن سائر الفجوات الأدبيّة. فالتورية أساس الشرح الكتابيّ، بحسب أوريجانس. والمقصود منها التجاوز عن المستغرب في النصّ الأدبيّ نحو المألوف في المسلّم المعنويّ، على وفق تناغم الوحي. إنّ التورية سبيل يقودنا، حسب أوريجانس، إلى المعنى الروحيّ الذي يرغب الوحي فيه، والكاتب الملهم الذي أخضع نفسه له.

ولكنّ أوريجانس ينظر غير نظرتنا إلى المعنى الروحيّ المشار إليه. فما يسمّيه معلّم الإسكندريّة معنى روحيّاً يُبلغ بالتورية إليه إنّما يدلّ على واقع لا شأن فيه للوجود الماديّ. هو معنى فكريّ يمثّل عالم الطبائع وقد تنزّهت تنزّهاً عن شوائب الوجود بالجسد، يستقلّ بذاته في كيانه، ونظامه ذو أُسس مختلفة عن سائر الأنظمة التي تحكم الكيان بالمادّة. ويناقض هذا المعنى الروحيّ الذي تقود التورية إليه، عبر نصوص الكتاب، معنى هذه الأخيرة المدعوّ عنده جسديّاً. إنّ معنى الكتاب الجسديَّ الواقعُ الملموس الذي يؤلّف كيانَ الوجود بالطبيعة المخلوقة. فليس هو إذاً، بالضرورة، معنىً حرفيّاً ينطوي النصّ عليه، وإنّما معنى تبلغ التورية إليه عبر رسمها أطر الحالة المستحكمة في دنيا المبروءات. فهذان المعنيان، الروحيّ والجسديّ، اللذان يتناقضان فيما بينهما على مستوى الوجود وفق نظرة أفلاطونيّة، لا على مستوى الوجود الإنسانيّ وحسب وفق نظرة ساميّة، يرتادان الأسفار المقدّسة بالوحي الإلهيّ، ويتغلغلان في دفائن الإنشاء الأدبيّ حتى دقائقه. ولا سبيل غير التورية إليهما: فالتورية جسر إلى بلوغ الوحي عند أوريجانس.

إلاّ أنّ المعلّم الكبير يقرّ، في الوقت ذاته، بوجود معنًى وسط بين المعنيَين السابقَين؛ يدعوه معنى نفسيّاً، أميناً في ذلك لاجتزاء أفلاطون المادّة إلى ثلاثة أشكال وجود: الجسد والنفس والروح. ويبغي أوريجانس من هذا المعنى النفسيّ الوسط أن يدلّ على المعنى الأخلاقيّ للمقاطع، في نصوص الكتاب المقدّس. فالنفس العنصر الروحانيّ في الكائن، وهي غير الروح؛ كذلك شأنها في النصّ الكتابيّ. إنّها رفعة البلاغ الذي ينطوي هذا الأخير عليه، منها يمكن البلوغ إلى المعنى الروحيّ. بيد أنّ أوريجانس يتغاضى غالباً عن هذا المعنى الوسط، فيدعه جانباً ويتجاوزه إلى المعنى الروحيّ، وكأنّ التورية لا تتناول سوى معنى النصّ الجسديّ، ومعناه الروحيّ. ويضرب أمثلة على

المقاطع التي يجدر بالمفسّر أن يلجأ إلى التورية لشرحها، فيذكر التشبيه بالإنسان، والكناية، والرموز، التي ليس سبيلٌ سوى التورية لفهمها.

ولكنّ أوريجانس يكبّ بالتورية على مقاطع أخرى عديدة، أيضاً، غير مكتفٍ بما عرضه كطريقة علميّة. إنّه يمكن صياغة مبدأين أرسى أوريجانس عليهما قاعدة عمله: ١– حريّ بالكتاب كلّه أن يلقى شرحاً لائقاً باللّه، مؤلّفه؛ ٢– لا يجوز أن يُعتمد على المعنى الجسديّ لمقطع يحتوي على ما هو غير خليق باللّه. وعليه، فلا تفصيل أورده الكتاب يمكن القارئ أن يهمله، أو أن يعدّه بالياً، أو أن يتجرّأ على حذفه. ذلك أنّ الكتاب كلّه قد أوحي به.

٤–٢ تبعيّة الأقانيم الإلهيّة

سبق عددٌ من الكتّاب الكنسيّين أوريجانسَ إلى الكلام على العلاقة بين الأقانيم الثلاثة. وقد أولجوا خطابهم في سكّة الفلسفة، حيثما الواقع اللاهوتيّ في غير بيئته، فيما لم يكن الخطاب اللاهوتيّ قد شقّ طريقه إلى العقول، وفق مفاهيم عقائديّة. هكذا نهج سابيليوس، وكيرنثس من قبله، ومرقيون وغيرهم. فقد تكلّم هؤلاء على الأرواح من حيث إنّها كائنات مخلوقة، وجعلوا لها كساء أثيريّاً ترتديه حتى يمكن الفعل والحركة لديها. وحدّدوا علاقة كلّ من الأقانيم الثلاثة التي نادت الديانة المسيحيّة بها على أساس المفهوم الفلسفيّ، فميّزوا بينهم جميعاً على قدر انعتاقهم من هذا الكساء. لكنّ التعليم الذي نادى أوريجانس به لم يحتذِ حذو أولئك المؤلّفين عندما تناول الثالوثَ الإلهيّ، مع كونه قد أخذ بنظرتهم في الكلام على الأرواح المخلوقة. وما أشيع عن نظرة معلّم الإسكندريّة من تبعيّة الأقانيم الإلهيّة ناجم عن إساءة فهم، من جهة، كما يُثبِتُ أثناسيوس ذلك، وعن غياب صيغ مضروبة في العقيدة الثالوثيّة، من جهة ثانية. والحقّ يقال في هذا، جعل أوريجانس الأقانيم الإلهيّة الثلاثة تتميّز عن سائر الخلائق بنواحي ثلاث: في انعدام الجسم، أو الكساء الماديّ، بنحو منقطع النظير؛ وفي معرفة شاملة وتامّة لا غضن فيها، ولا شائبة؛ وفي قداسة الجوهر، أو الطبيعة.

وطّد أوريجانس أركان تعليمه الثالوثيّ على هذه الصفات، فنادى بها كلّها للأقانيم الثلاثة، موضحاً مرّاتٍ عديدة أنّهم لم ينتهوا إلى تلك الحال في وقتٍ من الأوقات. بل، بالعكس من ذلك، كانت هذه الصفات ملازمة دائماً لكلّ أقنوم من الأقانيم، حتى

إنّ سائر المخلوقات وُجدت بفضل هذه الصفات الأزليّة. كما يُظهرُ أوريجانسُ وحدة الطبيعة لدى الأقانيم الثلاثة، محدّداً إيّاها بالألوهيّة. إنّ هذه الطبيعة الإلهيّة حالُ الأقانيم الثلاثة معاً. بيد أنّ كلام المعلّم الكبير على تفرّد كلّ أقنوم تجاه الآخر امتثل للبعض وكأنّه يحدّ من تماثله مع الآخر، فيجعل منه تابعاً له. فقوله، مثلاً، إنّ الفداء من شأن الابن وحده، دون الآب والروح، والولادة خاصّة به كابن كما الأبوّة بالآب، بدا عليه إثبات لتبعيّة الابن تجاه الآب، في أعين البعض. كما اشتمّ العديدون أيضاً من كلامه على مرتبة الآب الأسمى حذاء الابن والروح تبعيّة هذين له. فإنّ أوريجانس يردّد مرّاتٍ تقدّمَ الآب تجاه الابن والروح، عندما يناديه مبدأ المبروءات، جاعلاً منه المصدر الوحيد الذي يولد الابن منه وينبثق الروح. ويؤكّد أيضاً منـزلته المنيفة كلّما ذكر اسم الأقانيم الثلاثة.

دحض القدّيس باسيليوس، ومثله غريغوريوس النـزينـزيّ، مزاعم العديدين من الهراطقة الذين لاذوا بكنف أوريجانس، فبيّنا لهم إساءتهم فهم أوريجانس واستقامة تعليمه الثالوثيّ. فكما الألوهة امتياز ينعم الأقانيم الثلاثة به دون سائر المخلوقات، كذلك هم أصل القداسة، بالنسبة إليه. فالخطيئة تُغفر لمن يرتكبها عبر صفحٍ من الآب والابن والروح معاً، الذين يحلّون القداسة محلّها. والدخول إلى شركة حياةٍ، بالمعموديّة، مع الثالوث الإلهيّ قائم لدى المؤمن بعمل مؤازرة يقوم به كلّ أقنوم، في شركة واحدة. وكذلك النفس، التي يقيم الروح فيها بعد ذلك، فهي تحوز على الآب والابن أيضاً معاً. ومن الممكن القول إنّ ما يظهر من تبعيّة في عبارات أوريجانس يُرَدّ إلى سكب أدبيّ غلب عليه طيف الفلسفة الأفلاطونيّة، لا إلى انحراف في العقيدة الإيمانيّة.

٤-٣ منبت الخلائق العاقلة ومآلها

تظهر عثرات التعليم اللاهوتيّ الذي علّم أوريجانس به عند تطرّقه إلى مسألة الخلائق العاقلة، منبتها ومآلها وطبيعتها. والسبب من كبوة النظرة هذه إغداقه علم الكلام على مسائل لاهوتيّة. فقد كان أوريجانس يتحرّق شوقاً إلى ردّ الفلاسفة الوثنيّين عن دعواهم بعدم خلق المادّة، ولا سيّما وإنّ عملهم الفكريّ إلى جواره في الإسكندريّة كان يعرقل تقدّم عمله بين تلامذته الأغرار. فرأى من نفسه الواجب بالخوض في هذه المسائل الشائكة، التي يبلبل هؤلاء بها عقول البسطاء. وعقد العزم على ارتياد المبادئ بفكره، مبادئ المواضيع التي يجادل المتحذلقون بشأنها، ممّا يعلّمه في موضوع الإيمان المسيحيّ. فأعطى كتاباته تلك عنوانها في **المبادئ**.

تنبّه أوريجانس نفسُه إلى مخاطر الكلام في المسائل المطروحة عليه. لذا، ما فتئ يمهّد مراراً، في رأس الأبواب التي يزمع الولوج فيها، لوعورة المناقشة. وتراه في خوضه غمار الطروحات يرتدّ عن ضرورات العقل نحو ثوابت الأسفار المقدّسة، في كثيرٍ من الأحيان، لصعوبة التسليم بقوى التحليل الفكريّ وحدها. بل يقرّ غالباً بجهله إزاء نتائجَ يُبلغ إليها عن طريق الفلسفة. ولكنّه لا يأبى، مع ذلك كلّه، عن الجسارة على التكلّم في كلّ مسألة طرقها خصومه. لذلك، أثبت أموراً أنكرها هؤلاء، بلغ إليها سالكاً معارج المنطق والتحليل. أمّا النقاط التي زاغت نظرته فيها عن نهج الفكر اللاهوتيّ القويم فتتمثّل في أمورٍ ثلاثة:

٤-٣-١ أزليّة الخليقة

يحسب أوريجانس أنّ كلّ شكلِ كيانٍ، روحاً كان أم جماداً، أم إنساناً أم عالماً أم غيرها، من أشكال الكون الأخرى، خليقة. ذلك أنّ اللّه وحده صانع المبروءات جميعاً، دون أن يسبقه شيء إلى الكيان، مبدأ الوجود. ويعتقد أوريجانس اعتقاداً راسخاً بأنّ اللّه بادر دائماً إلى عمل الخلق، منذ الأزل، إذ «لا يُعقل»، على حدّ زعمه، «تصوّر اللّه دون عمل، أو تصوّر صلاحه بلا أثر فاعل، أو سيادته بدون أتباع يسود عليهم». ويستخرج أوريجانس من ذلك عالمين آخرين، يسبق بعضهم عالمنا الذي نعيش فيه، فيما يتلو بعضهم الآخر هذا الأخير. وعليه، لا بدّ من الإقرار بأزليّة الخليقة طالما عمل اللّه الخالق لا حدّ له.

٤-٣-٢ تساوي الأرواح المخلوقة منذ البدء

في أولئك العالمين الذين سبقوا عالمنا إلى الوجود، يحسن التفكير بحالة كائنات، بحسب أوريجانس، لم يضطرّها تقاعسها اللاحق عن نشاطها، وفق كمالها الذي خُلقت فيه، إلى الهبوط من الحالة المثلى نحو حالة دنيا. وقد أمكن تلك الكائنات في حالها الأولى تلك، أن توجد معاً بلا عيب، حتى إنّ ما أمسى علامة تميّزها بعضها من بعض، فيما بعدُ، لم يكن ليعمل في كياناتها بشكلٍ نافذ، منذ البدء. إنّ تلك الكائنات المدعوّة أرواحاً بحقّ، وجدت إذاً في وضع تساوٍ فيما بينها، في وقتٍ ما. لكنّ نيلَها إرادةً حرّةً من لدُنِ الخالق قد صار بها إلى انكفاء عن أدائها الجيّد، بسبب من تقاعسها، فهبطت شيئاً فشيئاً حتى أصنافها الراهنة. ولكنّ أوريجانس يعتقد أيضاً أنّ أدوارها تلك ستتغيّر

يوماً، إذ لا بدّ للخلائق من أن تنتهي حيث بدأت، في وحدة تامّة وكاملة. ذلك أنّ ما حدث عن إرادة حرّة قد ينكص أيضاً بفضل الإرادة الحرّة عينها عن السوء الذي حدث.

٤-٣-٣ الجوهر وعلل وجود الأشياء

لا يتوانى أوريجانس عن طرق الأشياء المخلوقة في جواهر كيانها، باحثاً عن عللها القصوى، كما تجاسر على طرق الثالوث الإلهيّ في خصائص كينونته. وهو يرى سبق الأرواح إلى الوجود قبل أجسامها، إن ليس في الوقت، وإنّما أقلّه بحسب المنطق؛ ثمّ تزيّت تلك الأرواح بأجسام تناسبها. لكنّ أوريجانس يعتقد، في الوقت نفسه، أنّ تلك الأرواح ما كان لها حول على العمل أو الحركة لولا أجسام ترتديها، حتى إنّه ليستحيل عليها استحالة أن تصير إلى ما آلت إليه لولا شكل جسمٍ قد اكتسته، فعبرت به بالإرادة الحرّة من حيّز الكمال المفترض إلى حيّز النقص. فيترتّب، بالتالي، على الأشياء أن توجد، بحسب أوريجانس، وقد خُلقت منذ الأزل روحاً ومادّة. وما أزليّة اللّه آنئذٍ سوى واقع نظريّ، أو منطقيّ، على حدّ ما أثير الكلام عليه أعلاه. ذلك أنّ المادّة موجودة أيضاً منذ الأزل، أداة تلجأ الأرواح إليها لكي توجد.

لا ريبة في أنّ أوريجانس يتحدّث عن استحالة الأشكال الماديّة، بحيث إنّها تناسب الأرواح التي تتزيّا بها. فيقول في أجسام ثقيلة، وأجسامٍ أثيريّة، وأجسامٍ ممجّدة. بيد أنّه لا يقبل أن تستحيل المادّة عدماً. فبحسب قوله، يصحّ الاعتقاد بأنّه لا نهاية حيث لم يكن بدء. والأرواح كما سائر المخلوقات قد استقرّت منذ الأزل كنتيجة عمل الإله الأزليّ.

٤-٣-٤ شموليّة الخلاص والبعث الأخير

ما ذكرناه لتّونا بخصوص نهاية الأشياء أساس نظرة أوريجانس إلى الخلاص. ولكنّه حريّ بنا أن نوضح، تيسيراً للفهم، أنّ الخلاص محاط بفكرة الخلق الجديد، لدى أوريجانس، لا بفكرة التدبير الإلهيّ عبر الزمان. فالخلاص إن هو سوى عودة إلى حالة النقاء الأولى؛ إنّه أشبه بجريان في دائرة ينتهي عند نقطة البداءة. لذا، يتكلّم أوريجانس على فكرة البعث الأخير وفكرة الانطلاقة الأولى ماثلة أمام ناظريه. ويبدو من أقوال المعلّم الكبير أنّه بلغ إلى تعليمه هذا بناء على ما قرأه في أفلاطون، وفي بولس. فقد جاء في ١كو ١٥ :٢٨ : «ومتى أخضع له كلّ شيء، فحينئذٍ يخضع الابن نفسه للذي

أخضع له كلّ شيء، ليكون اللّه كلاً في الكلّ». ويفهم أوريجانس هذا التأكيد بشكلٍ دائريّ، أي أنّ إخضاع الابن كلّ شيء للّه، وإقامة اللّه بكليّته في كلّ شيء، لا يدلاّن إلاّ على حالة واحدة. فالكمال المرميّ إليه كمال واحد، فُقِدت صورته بالخطيئة ليس إلاّ، فأعادها المسيح إلى سابق عهدها. وهو يقول في هذا: «نحسب أنّ جودة اللّه سوف تأتي بالخلائق كافة، بواسطة المسيح، إلى نهاية واحدة». ولا يستثني أوريجانس من الخلائق أدناها كياناً؛ بل يعتبر كلّ أمر يكون الكلام فيه كائناً، الشيطان كان، أم الموت، أم الخطيئة، بحيث إنّ هذه كلّها سوف تُخضع للّه، بواسطة عمل المسيح.

إنّ فكرة الاستتباب هذه في اللّه، استتبابِ الأمور جميعها كائنات وأفكاراً، لفي موضع جدل. والحال أنّ هذه النظرة تستند إلى رؤية فلسفيّة أكثر منها إلى واقع لاهوتيّ. ذلك أنّ أوريجانس لا يميّز بفكره تمييزاً صائباً بين صيرورة المخلوقات إلى حالها بفعل قواها، كما يؤكّد في شروحه، وإخضاعها للّه بفعل المسيح فيها، كما يثبت ذلك هو نفسه أيضاً. فليست المخلوقات بلغت بقواها، لأجل خضوعها، إلى الحالة التي خُلقت فيها؛ وإنّما المسيح هو الذي قادها إلى حالها تلك. لذلك، فما وُجدت فيه، وما صارت إليه، ثمّ انتهت إليه ولبثت فيه، لا يجدر النظر إليه نظرة تحوّل طوعيّ وانقلاب ذاتيّ بقوى منحصرة وأفضال مستحقّة. فليس الذي وُجدت الخلائق فيه، عند خلقها، على مستوى نفسه وما صارت إليه، عند عوزها إلى خلاص. كذلك، ليست حالتها عند حصول الخلاص لها مساوية لحالها وهي لابثة كلاً في اللّه. فالكساء الجسميّ، من جهة، الذي يكتنف الخلائق لكي توجد كخلائق متميّزة، والقوّة العاملة، من جهة أخرى، التي تنصبّ على هذه الخلائق عينها لكي توجدها كخلائق متماثلة لدى اللّه، ليسا هما بعنصرين مكوّنين لذات الخلائق بحيث إنّهما يندرجان في مسار استحالاتها المتعاقبة. وإنّما هما عنصران تستمدّهما الخلائق من خارج ذواتها، من لدن الباري تعالى، فتتآلف وإياهما، بتناغم علويّ واقتبال جوهريّ، وتؤلّف بواسطتهما كيانها الخاصّ. لذا، فهذا الكيان الخاصّ بالخلائق صُنعُ اللّه من حيث الكينونة والغاية. أمّا من حيث الوجود فهو كيان تصنعه الخلائق، أو قل تصطنعه لها.

وإذ ضمّ أوريجانس الكينونة والغاية اللتين وُجدت الخلائق لأجلهما، وفيهما، إلى الوجود الذي تلبث هي فيه، اختلط أمر خلاصها عليه، فجعله مآلها الأخير ما دام منبتها في اللّه، بحيث إنّ المآل والمنبت يلتقيان في واحد. ولكنّ نظرته إلى استتباب

الخلائق كافة في الذات الإلهيّة تستند أيضاً إلى غير هذا الانحراف في الرؤية. فمن السهل أن نجد في كتابات معلّم الإسكندريّة إثباتات يناقض بها ما يؤكّده بأمر الاستتباب الأخير في اللّه. فهو يشدّد، مثلاً، على المحاولات غير المحدودة التي تعطى الخلائق أن تقوم بها لأجل تساميها. فكيف الجمع، بالتالي، بين هذه المحاولات غير المحدودة التي تعطى للخلائق وفكرة انتهائها في اللّه؟ هل للخلائق من إمكانيّة محاولات وهي تلبث في اللّه؟ ويحسب، كذلك، أنّ محبّة المختارين الذين أدركوا السماء، عرش اللّه، لا تنقص، حتى إنّ «حريّة الإرادة عندهم تقيّد فتستحيل الخطيئة عليهم». بيد أنّه يثبت نقيض قوله هذا، أيضاً، إذ يزعم أنّ «المنبوذين يثبتون في الشرّ إلى الأبد، لا لكونهم يعجزون عن إعتاق ذواتهم منه، بل لأجل رغبتهم فيه؛ وذلك بأنّ الخبث أمسى اعتياديّاً لهم، وكأنّه طبيعة ثانية فيهم». ما من شكّ في اغتياظ أوريجانس عندما أثيرت الشبهات حول تعليمه خلاص الشرّير. لكنّ عدداً من أفكاره المدسوسة هنا وهناك في تضاعيف مؤلّفاته يحتاج إلى شيء من الرقابة عليه، لانحراف تصويبه. ولا شيء يشفع بتلك الأفكار سوى ما قاله أثناسيوس فيها، مهيباً بقارئها ألا يبحث فيها عن آراء اعتقد أوريجانس بها حقّ الاعتقاد؛ وإنّما أن يقف إزاءها ويتطلّع إلى مهارة فكر يتمرّس في خوض صعاب المسائل، على سبيل التمرين والنشاط، لا على سبيل التعليم العقائديّ. هكذا فعل إيرونيمُس أيضاً، إذ تبنّى موقفاً من أوريجانس شبيهاً بأثناسيوس، فدعا إلى التمييز في كتابات هذا الرجل الفذّ، أوريجانس، بين ما يبسطه على محمل العقيدة وما يعرضه على قارئه من باب الآراء الافتراضيّة، التي لا يلبث النقاش يمضي بها ما إن يقفل صاحبه رتاجه.

٥ - الجدل حول تعاليم أوريجانس

تمتاز النقاشات التي دارت بين عظام الكنيسة في موضوع تعاليم أوريجانس بطابع فريد جدّاً، ومعقّد للغاية، في آنٍ معاً. فقد اندلع لظاها على حين غرّة، متدفّقاً تدفّق الأمواج الكاسرة على شاطئ صخريّ، بين الفينة والفينة، واكتست أهميّة قصوى لم تُرَ تباشيرها عند انفجارها الوضيع. وما زادها تعقيداً الخصومات الشخصيّة العديدة، والمسائل المتنوّعة التي اعترضت سبيلها، دون أن تمتّ بصلة إلى موضوعها الرئيسيّ، الذي أثار الجدل اللاهوتيّ. لذلك، يبدو على عرض موجز وخاطف يتناول المواجهات الكلاميّة أنّه صعب، بل مستحيل، على الراغب به. لقد انطفأت نار النقاشات فجأةً،

حتى إنّه لا مناص من أن يخلص المرء إلى استنتاج: لم يكن الجدل إلاّ سطحيّاً، وإيمان أوريجانس القويم إلاّ نقطة عابرة في موضوع الخصومات.

٥-١ الأزمة الأولى

إندلعت نيران الأزمة في صحراء مصر، ثمّ ما لبثت أن امتدّت إلى بلاد فلسطين، إلى أن خمدت سعيرها في مدينة القسطنطينيّة بإدانة الذهبيّ الفم **(٣٩٢-٤٠٤)**.

خلال النصف الثاني من القرن الرابع، تشيّع رهبان النطرون في صحراء مصر لتعاليم أوريجانس، بحماسة منقطعة النظير. وكان إلى جانبهم، في صحراء إسكوت، رهبان آخرون يعيشون. فلما ألفى هؤلاء من تشيّع أولئك مجازفةً في الانجراف المفرط وراء تعاليم أوريجانس، غشيتهم الخشية من أسلوب التورية الذي يعمد إليه. فمالوا عن ميلهم؛ وإذ غالوا في ردّة فعلهم هووا في شطط النقيض، متشيّعين لرؤية التصوير الإنسانيّ، ومعادين التورية معاداة. ولكنّ هذه الجدالات المذهبيّة لم تلبث أن غزت الأديرة في فلسطين شيئاً فشيئاً، وكانت رعايتها مسندة إلى القدّيس إبيفانُس، أسقف سلامينا. ولما كان هذا على عداء مستحكم للآراء التي دعا أوريجانس إليها في تعليمه، خفّ إلى محاربتها في كتاباته، ووطّد العزم على الحؤول دون انتشارها، والقضاء عليها. فإذ سيّر خطاه نحو أورشليم، في العام **٣٩٤**، ألقى عظات مليئة زخماً وعنفواناً حارب فيها أضاليل أوريجانس، على حدّ زعمه. وخطب مرّات بحضرة يوحنّا، أسقف المدينة، دون أن يخفّف من نبرة حملته؛ وكان يوحنّا هذا يُعدّ من الموالين لأوريجانس وأفكاره. فانبرى بدوره يخطب في رعيّته معنّفاً على ما يروّجه إبيفانُس من تحذلق، ومنتقداً مذهب التصوير الإنسانيّ الذي يسانده هذا الأخير. فما كان من إبيفانُس إلاّ إبراز صموده. فبادر إلى رسامة بولينيانُس، أخي القدّيس إيرونيمُس، وأقامه كاهناً على محلّة تخضع لكرسيّ أورشليم. إذ ذاك، تآكّلت المرارة قلب يوحنّا، وأخذت اللوعة منه مأخذاً لأجل اغتصاب حقوقه؛ ولم يُجدِه جواب إبيفانُس عن فعلته نفعاً، فاحتدم غيظه فيه، وفتح باب الصراع على مصراعيه.

تعجّلت الأزمة تفاقم الوضع، فأولج رجلان نفسيهما في غماره، وكان أحدهما، وهو القدّيس إيرونيمُس، قد سكن بيت لحم منذ مدّة، قاصداً المكان لأجل الوحدة. والآخر، روفينُس، أقام على جبل الزيتون، للغاية عينها. وكان هذان الرجلان قد وفدا

من رومة للتنسّك على أرض السلام، فربطت صداقة متينة بينهما. وفي العام ٣٩٢، جاء المدعوّ أتربيوس، وهو أحد رهبان صحراء إسكوت، أورشليم واتّهم كليهما بالتشيّع لأفكار أوريجانس، والدعوة بتعاليمه. فأصاب الاتّهام من قلب إيرونيمُس وتراً، لشدّة حرص هذا على الإيمان القويم. وما كادت سنتان تنصرمان على اتهام أتربيوس حتى انتحى إيرونيمُس جانب إبيفانُس في الولاء، وسنده في قضيّته، بل ذهب به تشيّعه مذهباً، فبادر إلى نقل جواب إبيفانُس عن شكوى يوحنّا، أسقف أورشليم، إلى اللاتينيّة. وعلم روفينُس بأمر النقل هذا، فلم يُسرّه الأمر. ولما كان إيرونيمُس قد حرص حرصه على إبقاء عمله طيّ الكتمان، ساءه معرفة روفينُس بمحاولته، فاشتبه بمواقفه المترصّدة له، وادّعى عليه أنّه حصل على الترجمة احتيالاً. ولم تفلح تجربة الصلح بين الرجلين، فاشتدّ عداء الواحد للآخر، وتصلّبا في مواقفهما. حينذاك، أقدم روفينُس على نقل مؤلّف أوريجانس في **المبادئ** إلى اللاتينيّة، عام ٣٩٧، وكان يومئذٍ في رومة. واحتذى في نقله مثل إيرونيمُس، مذكّراً بإطرائه الذي أطرى به على معلّم الاسكندريّة، في مقدّمة الترجمة، افتضاحاً لأمره. فشقّ السعي الذي سعى روفينُس به على القدّيس إيرونيمُس، وآلمه صنيعه جدّاً. فكتب رسائل إلى أصدقائه الأوفياء لكي يدحضوا ما تجاسر روفينُس به عليه. وافتضح مغالط أوريجانس أمام البابا أناستاسيوس؛ وحاول أن يكسب بطريرك الإسكندريّة إلى قضيّة المناوئين لتعاليم أوريجانس. بعد ذلك، شرع بإطلاق العنان لجدل قاسٍ مع روفينُس، تميّز بمرارته لدى كلّ من الرجلين.

أما بطريرك الإسكندريّة ثيوفيلُس فكان موالياً لأفكار أوريجانس، منتصراً لها حتى العام ٤٠٠. وكان كاتم أسراره إيزيدورس، أحد رهبان وادي النطرون السابقين، وأصدقاؤه «الإخوة الفارعي القامة»، أعمدة الفريق المتحزّب لأفكار أوريجانس، الثقات. وكان البطريرك قد أيّد يوحنّا، أسقف أورشليم، في أثناء نزاعه مع القدّيس إبيفانُس، وافتضح أمر تصويره الإنسانيّ أمام البابا سيريكيوس. ولكنّه انقلب فجأةً، وبدّل آراءه فاستعاض عنها بآراء مناوئيه. أمّا سبب هذا التغيير المفاجئ فمجهول. ويروى أنّ رهبان صحراء إسكوت قد استاءوا من رسالة الفصح التي كان البطريرك قد أعدّها سنة ٣٩٩، فاقتحموا عنوةً داره الأسقفيّة وتهدّدوه بالقتل إن لم يتنكّر لما يتشيّع له من تعاليم أوريجانس. إلاّ أنّ الأمر الثابت حقاً أنّ البطريرك شاجر أمين أسراره، إيزيدورس، بشأن مال، وخاصم «الإخوة الفارعي القامة» كذلك، الذين عابوه على بخله ومسلكه الدنيويّ. وإذ انكفأ إيزيدورس إلى القسطنطينيّة، ومعه «الإخوة الفارعو القامة»، حيث أضافهم الذهبيّ

الفم وتشفّع بهم، دون أن يقبلهم في الشركة مع ذلك إلى أن رُفع الحظر عنهم، أقرّ بطريرك الإسكندريّة رأيه على نهج. فعزم على الإجهاز على تعاليم أوريجانس حيثما تفشّت، ونال بحجّته تلك من الذهبيّ الفم، وكان يكنّ له الكره والحسد. فعمل دون هوادة ولا شفقة مدّة أربع من السنين على عزمه هذا، وفاز بتحريم كتب أوريجانس في مجمع عقده بالإسكندريّة، عام ٤٠٠. ثمّ طرد الرهبان بقوّة السلاح، على يد جماعة من الأوغاد، وشرّدهم بعيداً عن أديرة النطرون. وكتب إلى أساقفة قبرس وفلسطين يسألهم أن ينضمّوا إليه في حملته على مذهب أوريجانس. وقد كانت الغلبة تفوق ما تطلّع البطريرك إليه، إذ وافقه أساقفة قبرس الرأي والدعوة. أمّا أساقفة فلسطين فتلاقوا في أورشليم، وأدانوا الأضاليل التي أوعز بها إليهم؛ ولكنّهم أضافوا إلى قراراتهم أنّه لم يعلّم بها أحد في وسطهم. كذلك، أدان البابا أناستاسيوس الطروحات التي اقتُطفت من كتب أوريجانس، معلناً في الوقت نفسه أنّ هذا الرجل غير معروف لديه حقّ المعرفة. وعمد إيرونيمُس إلى نقل أقاويل البطريرك المختلفة إلى اللاتينيّة، بما فيها هجاؤه اللاذع للذهبيّ الفم. ونعت القدّيس إبيفانُس هذا الأخير بمجازف، بل بشبه منشقّ، إذ إنّه سبق ثيوفيلُس إلى القسطنطينيّة. وما إن سطع فجر الحقيقة بإطلالته البهيّة حتى استنار إبيفانُس بسنيّه، وإذ لمس من أمره خيبة موقفه غادر القسطنطينيّة على حين غرّة، وقفل راجعاً إلى دياره. ولكنّ المنون استوفته قبل أن يبلغ سلامينا.

وغنيّ عن البيان دهاء ثيوفيلُس البطريرك: فإذ استدعاه الإمبراطور إلى حضرته لكي يسمع منه شرحاً عن موقفه من كاتم سرّه إيزودورس، ومن «الإخوة الفارعي القامة»، برع في قلب الأدوار؛ وبدل أن يكون المتَّهَم في قضيّة، أمسى المشتكي. فنجح في حمل الذهبيّ الفم على المثول أمام مجمع أطلق عليه اسم «مجمع السنديانة»، وفيه أدان الملتئمون الذهبيّ الفم. وما إن بلغ البطريرك مأربه من الإدانة حتى هدأت الأزمة، فما عاد يسمع أحد عن الأوريجانسيّة نبرة شفة. بل الغرابة، كلّ الغرابة، في الأمر أنّ البطريرك عاد يقرأ كتب أوريجانس. ثمّ عقد صلحاً مع «الإخوة الفارعي القامة»، المتشيّعين الأشدّاء لتعاليمه، ولم يفرض عليهم أن يتنكّروا لها. وما كادت النزاعات الشخصيّة تهدأ حتى تلاشى شبح الأزمة.

٥-٢ الأزمة الثانية

بعد قرنٍ ونيّف من الزمان على انقضاء البلبلة الأولى، اندلعت لظى فتنة ثانية قرابة

العام ٥١٤. كان ذلك في وسط رهبانيّ أيضاً، وإنّما في أورشليم وجوارها حيث كان يعيش راهب يدعى إستفانس بن سُدَيلي. فإذ عُرف عنه وهو لمّا يزل في الرّها، موطنه الأصليّ، تشيّعه لطريقة أوريجانس، اضطرّ إلى أن يهجر ديره. فتوجّه إلى أورشليم، وأقام هناك في أحد الأديرة. ولكنّ سبب صرفه من أرضه وموطنه انجلى فيما بعد، حينما استقرّ به المقام في جوار أورشليم. فقد كان يغذو تعليماً حلوليّاً، وأفكاراً لاهوتيّة خارجة على الإيمان القويم؛ وله سعايات ومسلك موارب. تأجّجت الاضطرابات وحجر رحاها أفكار إستفانس هذا، الآخذ بتعاليم أوريجانس دون أن ينقاد لها، المتسلّح بأفكاره عن مواربة. وتأرجحت بين الأزمة والتهدئة حيناً بعد حين، على طول ثلاثة عقود من السنين، كان رهبان هذا الفريق، المشتبه في تحزّبهم لإستفانس، يُطردون من أديرتهم ثمّ يعودون إليها، ولا يفتأون يغادرونها على مضض.

في أثناء الاضطرابات هذه، ارتقى راهبان السدّة الأسقفيّة: أحدهما، المدعوّ ثيوذورس أسكيداس، على كرسيّ أنقيرة في بلاد غلاطية؛ والآخر، دوميتيانُس، على كرسيّ قيصريّة الكبّاذوك. وإذ كانا مقرّبين من الإمبراطور حظيا بودّه، وأقاما كلاهما في قصره (٥٣٧)، وكانا يُطلعانه على ما يجول في تخوم أورشليم والنواحي القريبة منها. على أثر ذلك، بادر الإمبراطور إلى وضع كتاب ضدّ أوريجانس، أدرج فيه عرضاً للأسباب الداعية إلى الحكم عليه، وضمّنه أربعة وعشرين نصّاً يُشتَبَه في صوابها، اقتبسها من كتاب **المبادئ**، وأضاف إليها عشرة طروحات لكي ينزل الحرم بها. ثمّ أهاب يوستينيانُس الإمبراطور بالبطريرك منّاس لكي يجمع إليه أساقفة القسطنطينيّة، ويحملهم على أن يوقّعوا على هذه الحُرمات. وكان ذلك في مجمع محلّي، عام ٥٤٣. وأُرسلت صورة من المرسوم الإمبراطوريّ إلى سائر البطاركة، بمن فيهم البابا فيجيليوس، فوافقوا على ما جاء في متنه.

يغلب الاعتقاد أنّ دوميتيانُس وثيوذورس أسكيداس، الأسقفين اللذين رأسا فريق الرهبان المتشيّعين لأفكار أوريجانس في أورشليم، قد وطّدا النيّة أولاً بأن يمتنعا عن الحكم على هذا الأخير عندما يدعوهم البطريرك منّاس لأجل ذلك. إلاّ أنهما خشيا أن يفقدا حظوتهما لدى الإمبراطور، ولم يتوانيا عن التوقيع، فأضحيا أقوى شكيمة ممّا كانا عليه من ذي قبل. ولكنّ أسكيداس انتقم لما أُرغم عليه، فنجح في إقناع الإمبراطور بأن يحكم على ثيوذورس، أسقف مصيصة؛ وكان هذا الأخير عدوّاً لدوداً لأوريجانس.

فعقد الإمبراطور المجمع المسكونيّ الخامس، وحكم على ثيوذورس واثنين آخرين، إيباس وثيوذوتيوس، في العام ٥٥٣.

تلك كانت الظروف التي اكتنفت نشوء خلافات حملت اسم أوريجانس، وهو براء منها. عاثت المصالح فيها فراقاً شديداً، وصبّت المآرب المتنوّعة فيها بسعاياتها. فحمل أوريجانس تبعة ذلك كلّه، ولم يرمِ إلى شيء منه قيد أنملة!

مقدّمة عامّة (٢): قرائن البحث في المبادئ

يُعَدّ البحث في **المبادئ** أشدّ مؤلّفات أوريجانس بلاغةً ونباغة، فهو بلا منازع أكثرها عسراً على الإدراك. ولا غرو، فالتاريخ الذي اكتنف خروجه به على الملأ يشهد على ذلك؛ لا في أثناء تناقل المقالات وحسب وأوريجانس حيّ يُرزق، بل بعدما وافته المنيّة أيضاً، خلال سنواتٍ وعقودِ عقودٍ من السنوات. ومع هذا، يبقى ظلّ من الارتياب يخيّم على الباحث في شأن هذا المؤلّف ودوره.

١- ظروف تدوين البحث

شطرت دعوى ديمتريوس الأسقف ضدّ أوريجانس، وهو واحد من أبناء رعيّته، حياة هذا الأخير إلى مرحلتين: مرحلة أولى في الإسكندريّة، تمتدّ من **١٨٥** إلى **٢٣١**، ثمّ مرحلة ثانية، في قيصريّة فلسطين، من سنة **٢٣١** حتى **٢٥٤**. لقد أحصى أوسابيوس، أسقف قيصريّة الكبّاذوك، مؤلّفات أوريجانس، ولكنّه لم يضعها في إطارها التاريخيّ الذي أُنشِئت فيه. وليس لنا حيلة لذلك سوى كتابات معلّم الإسكندريّة نفسها، ذلك أنّه يورد فيها مراراً ما سبق فنادى به. فإذا اقتفينا أثر ما يورد فيها وجدنا أنّ هذا الرجل وضع العديد منها في آن معاً، ثمّ عاد ثانية إلى ما كان قد علّم به ففصّل وعالج على مقتضى الظرف والحاجة.

لا ينفكّ مؤلّف البحث في **المبادئ** ينوّه الفينة بعد الفينة بإثباتات سبق له أن أقامها في ما مضى من عهد له مع التعليم والحجاج. ويبدو عليه أنّ مقارعة الخصوم إنّما إمعان في صحّة التعليم الذي أسداه من قبلُ. فهو يطرق تكراراً موضوعات لكي ما يفنّد مزاعم جديدة ساقها خصومه ضدّ إثباتاته، ويدعّم براهينه بمقاطع كتابيّة سبق أن استند إليها وغايته أن يوطّد علوم خصومه على بيان ما جاء في تلك الآيات الحرام. بيد أنّنا لواجدون في المقاطع الكتابيّة هذه أنّها مقتطفات من شروح وتفاسير وضعها الإسكندريّ العلاّمة فيما كان لا يزال يرعى المدرسة الشهيرة، في الإسكندريّة. وفي هذا لدليلٌ على ما ادّعاه أوسابيوس المؤرّخ، الذي جعل بداءة كتابات أوريجانس في عهد الإسكندر ساويرس، لدى تولّي هذا مقاليد الإمبراطوريّة، عام **٢٢٢**.

وإنّ من البحّاثة نفراً يسلّم بهذا الاستنتاج، فيؤكّد تريّث أوريجانس حتى بلوغه السابعة والثلاثين من عمره لأجل مباشرته التأليف. ولكنّ بينهم عدداً أيضاً يرى بعدم الأخذ بأخبار أوسابيوس، لعدم دقّتها في هذا الموضوع. فالمؤلّفات اللاهوتيّة عديدة، وسعة علومها رحبة، وأحجامها ضخمة قياساً إلى غيرها. فلا يُعقل التسليم بوضعها خلال تسع من السنوات فقط، أي بين العام **٢٢٢** والعام **٢٣١**. لا شكّ أنّ زعم أولئك يستند إلى مسلّمة هذا مفادها: وضع أوريجانس بحثه في **المبادئ** سنة **٢٣١**، فرفع الأسقف ديمتريوس عليه دعوى كنسيّة، في تلك السنة عينها. لذلك، اجتهد هذا الفريق من البحّاثة في استنباط الحجج دلالةً على بدء مبكّر شرع فيه أوريجانس ينشر ما يعلّمه. ورأوا، في ما رأوا من دلائل، أنّ معلّم الإسكندريّة لا يذكر معاصره القدّيس أمبروسيوس، في كتاب البحث في **المبادئ**. فهم يخرجون من ملاحظتهم هذه إلى النتيجة الآتية: لا بدّ أنّ أوريجانس وضع مؤلّفه الشهير هذا قبل اهتداء أمبروسيوس. ويتطلّعون إلى نحو سنة **٢١٧**، وهي السنة التي عاد فيها أوريجانس من منفاه، أيام الإمبراطور كراكلاّ، كتاريخ لتدوين البحث.

مهما تباينت النظرات يبقى ثابتاً أنّ البحث في **المبادئ** كتاب رمى به واضعه إلى قرّاء نالوا قسطاً وافراً من المعرفة. فلا يمكن، بالتالي، ربطه بفترة أولى عندما كان أوريجانس يعلّم في مدرسة الإسكندريّة. كذلك، لا حيلة لتأريخ إنشائه بعد **٢٣١**، حينما هجر أوريجانس مدينته التي ولد فيها وعلّم قاصداً إلى قيصريّة فلسطين. وإذ يمتدّ البحث بأوريجانس على طول كتب أربعة، يخوض في مبادئ اللاهوت في متنها ببراعة وجدارة، داحضاً تارةً مزاعم خاطئة ومحلّقاً طوراً في سماء العلوم الإلهيّة، يستوي الاعتقاد بنا لكي نضعه في فترة قلّما تتجاوز الربع الأول من القرن الثالث.

٢- عنوان البحث

حار روفينس في أمر نقله عنوان الكتاب إلى اللاتينيّة، فتكلّم في المقدّمة التي وضعها لترجمته على «مبادئ» أو «رئاسات». وليس بنا حاجة لأن نجادل في طريقة عدد من المخطوطات نقلت بحث أوريجانس، هي أيضاً، إلى اللاتينيّة، فتكلّمت على «رئاسات». إنّها إذ رَمَت بالكلمة إلى طغمات الملائكة أخطأت المرام، ما دام موضوع البحث في غير هذه بجملته. لذلك، يجدر بنا الوقوف بترجمة روفينس، عسانا نفرّق فيها بين المعنى والمعنى. وللعبارة، والحقّ يقال، معنيان: فقد تعني، أولاً، مبادئ الإيمان

المسيحيّ: ولكنّها تعني أيضاً، ربّما، مبادئ الوجود والمعرفة التجريديّة.

قال مرقيليوس، أسقف أنقيرة، بالمعنى الثاني، في القرن الرابع؛ فربط المبادئ التي يتحدّث أوريجانس عنها في بحثه بمبادئ أفلاطون. إلاّ أنّ أوسابيوس، مؤرّخ حياة الكنيسة الشهير، خالفه الرأي في ذلك، محتجّاً عليه بأنّ أوريجانس «لا يعرف غير مبدأ واحد، غير مولود، لا بدء له، وهو فوق الأشياء جميعاً، مبدأ هو آب لابنٍ وحيدٍ به خُلِقَت الأشياء بأجمعها». ولسوف يأخذ بهذا الموقف عدد من الدارسين العلماء، الذين يحجبون عن معنى المبادئ التي يتكلّم أوريجانس عليها مدلولها الفلسفيّ، وحجّتهم في هذا أنّ تلامذة أفلاطون يقيمون ثلاثة مبادئ معاً، لم يمتدّ الخلق إليها: اللّه، والمادّة، والأفكار. وكذلك أتباع أرسطو والداعون بالرواقيّةِ مذهبهم الفكريّ، فهم مثل تلامذة أفلاطون من حيث فهمهم المبادئ. لكنّ الأمر ليس كذلك، بالنسبة إلى أوريجانس، الذي يعلّم بخلق العالم، وببزوغ الأفكار من الابن باتّلاده من الآب منذ الأزل. فليس عند المعلّم العلاّمة سوى مبدأ واحد، هو الآب. بيد أنّ حجّة أوسابيوس لا تنتصب منيعة على الناقد. فقد أراد الإسكندريّ بعنوان بحثه أن يلج عالم اللاهوت من بوّابة الفلسفة. آنئذٍ، لا مندوحة عن التسليم بمعنى المبادئ التجريديّ: إنّه يشير إلى الفئات الثلاث التي تؤلّف الواقعَ الذي يُخضِعُه أوريجانس للتمحيص والدرس، فئةِ الأشخاص والخلائق العاقلة والعالم المبروء.

يدفع أوريجانس في مقدّمة البحث بنقاط القاعدة الإيمانيّة إلى الوسط، فيبرزها كمبادئ لخوضه في التعاليم الإلهيّة. ثمّ ينبري إلى الغوص فيها عندما يشرع بالكلام على الخلائق العاقلة، في مجموعة ثانية من المقالات الخصبة. ويتّفق تنسيقها على هذا النحو مع معنًى محدّدٍ لتلك المبادئ: إنّها، ولا شكّ، في حالها هذه، مبادئ تعليم الإيمان المسيحيّ. إلاّ أنّه من الحريّ بنا أن نقرّ بأنّ هذا المعنى لا يثبت ثباتاً كاملاً، إذ يدع أوريجانسُ جانباً نقاطاً إيمانيّة أخرى، ليست بأقلّ شأناً من تلك التي يبسط الكلام فيها، من مثل الكنيسة والفداء والتدبير الإلهيّين، إلى ما سوى ذلك أيضاً.

من ناحية ثانية، يشفع أوريجانس بحثه في **المبادئ** بعرض ختاميّ يُجمِل فيه جلّ ما سبق فقدّم في تضاعيف البحث، من حديث عن اللّه والخلائق ورأيه في منتهى الكون. ومثل هذا التنسيق نراه في مطلع البحث، عندما يطلق الإسكندريّ خضمّ تحليله باتّجاه الأشخاص، فيتناول بكلامه أموراً عامّة. وغنيّ عن البيان القرابة التي يمثّلها هذا العرض

مع معنًى فلسفيّ للفظ المبادئ. فما يعنيه هذا الأخير إدراك الحكمة بأشكالها المتعدّدة والسائدة في عالم الكينونة: كيان الله والأشخاص، وكيان سائر الخلائق، وكيان المادّة.

لذلك، يجدر بنا رصد الوجه الحقيقيّ الذي يبغي أوريجانس إليه، إذ يطلق أبحاثه في هذا الكتاب. إنّه يتطلّع إلى علياء اللاهوت كحديث يفوق مدارك الإنسان، فينطلق منه لأجل وضعِ أبحاثه كما في مهد آمن؛ ذلك أنّه ينظر إلى التجسّد قمّة، منها انحدرتِ الكلمةُ حكمةً تعلّم البشريّين أسرار الآلهة. وإذ لا بدّ لهؤلاء من أن يرموا بأنفسهم لعناقها، يجعل أوريجانس لأبحاثه وشاحاً فلسفيّاً عالميّاً تنطلق به إلى فهم الأمور السماويّة والكونيّة معاً. أليست الحكمة العليا ابتغت الدنيا، فلتبتغِ الدنيا العليا! هذا حال أوريجانس وهو يناقش صعاب المسائل: إنّه والوحي الكتابيّ على عهد، فلا يفارقه في رأس كلّ باب يطرقه. لكنّه، لا يلبث ينكفئ عنه إلى العقل ليكشف عن طاقاته في ارتياد الموضوع من مسائل على بساط البحث. لذلك، فلا غضن أن ترتدي المبادئ معنيين معاً، معنى إيمانيّاً ومعنى فلسفيّاً.

٣ – أقسام البحث

يقسم البحث في **المبادئ** إلى أربعة أجزاء، يشهد بامفيليوس على تصنيفها، مذ وضع **دفاعه عن أوريجانس**، في القرن الرابع. ولكنّ أوسابيوس معاصره لا يأتي على ذكر عددها، حينما يتكلّم على أعمال هذا الرجل الفذّ. ولدينا شهادة أخرى في كتابٍ وَضَعَه باسيليوس القيصريّ وغريغوريوس النـزينـزيّ أسمياه **مختارات أوريجانسيّة**، وفي ترجمة روفينس التي سرنا بموجبها لنقل الكتاب إلى العربيّة، وفي **رسالة** بعث بها إيرونيمس **إلى أفيتس**. كذلك الأمر في القرن السادس، فالتقسيم إلى أربعة أجزاء هو هو في حجج يوستينيانس. وما بعد ذلك، نجد التقسيم عينه في القرن التاسع، عند فوتيوس، الذي وضع كتاباً أطلق عيه اسم **المكتبة**، فلا بدّ، والحال هذه، من أن يرقى هذا التصنيف إلى أوريجانس نفسه.

لكنّ هذا كلّه أمر، وتصميم المؤلّف أمر. إنّ توزيع البحث في **المبادئ** إلى أربعة أجزاء ما هو سوى فعل التدبيج، أي الكتابة على سطح ما؛ وهذا لَيَرقى حقاً إلى أوريجانس. أمّا التصميم الذي ألبسه أوريجانس الأجزاء الأربعة فأمر آخر. ذلك أنّ الجزء من الكتاب، في أيّام أوريجانس، يحدّده طول الرقّ الذي يكتب المؤلّف عليه، لا الموضوع. وهذا ما يمكن التثبّت منه في سائر ما خلّفه أوريجانس من كتابات.

٤- ترجمة روفينس

على أثر خلافٍ نشب بين روفينس وصديقه إيرونيمس، قفل الأول عائداً إلى موطنه، فقصد مدينة رومة حيث سأله أحدهم ويدعى مكاريوس، وألحّ في السؤال عليه، أن ينقل أعمال أوريجانس إلى اللاتينيّة. فأجابه روفينس إلى طلبه، وشرع بنقل كتاب بامفيليوس **الدفاع عن أوريجانس**؛ وكان ذلك في أواخر العام ٣٩٧. وبعد أن فرغ روفينس من الجزء الأول، عقد العزم على العدول عن ترجمة دفاع بامفيليوس عن أوريجانس، والتفت إلى كتاب أوريجانس نفسه. فأولاه من نفسه الاهتمام النفيس، واستطاع الفراغ من العمل قبل صيف العام ٣٩٨. وكان قد أجهز خلال صوم العام نفسه على الجزأين الأولين من الكتاب!

تؤلّف ترجمة روفينس، بدون منازع، الشاهد الوحيد على كتاب البحث في **المبادئ**، بجملة أقسامه؛ ولكن، لا بتمامها. فقد بادر روفينس إلى إضافة مقاطعٍ قرأها في **الدفاع عن أوريجانس** إلى ترجمته. لا هذا وحسب، بل أدخل فيها تعديلاً على قدر ما رأى ذلك مناسباً. لذلك، اشتُبه بأمرها عند كثيرين، بل لم يولوها ثقتهم، لانحرافها عن بسط أوريجانس ووجهه الحقيقيّ. فأوريجانس، بالنسبة إليهم، منهجيّ؛ وهو فيلسوف عندما يناقش المسائل، هيهات منه الوجه المسيحيّ. وقلّما يتبدّى هذا بالنسبة إلى هؤلاء في ترجمة روفينس. لكنّ روفينس لم يضرب صفحاً عن غرائب أوريجانس الباهرة، كما يتّضح الأمر للقارئ، بل نقلها على علاّتها، لاعتقاده بأنّها لا تسيء إلى وديعة الإيمان. وما ينوّه هو نفسه إليه من تعديل لم يتجاوز عدداً يسيراً من التكرارات، عمد روفينس إلى حذفها بقصد الإيجاز. فلا داعي إلى التوجّس خوفاً وريبة من عمل روفينس، الذي لم يتوانَ عن نقل ما يرمي الريبة حقاً في النفس، لدى اطّلاعها على بعض أفكار أوريجانس في الطبائع العاقلة.

وقصارى القول أنّه يمكن الاعتماد على عمل روفينس، فهو لم يُضِف على كتابات أوريجانس ما هو غريب عنها. أمّا ما يُخال عند أولي العلم أنّه حَذفٌ فيمكن الاستعاضة عنه بما تركه إيرونيمس في نقله عظاتٍ لأوريجانس، أو ما ذكره يوستينيانس في بلاغ التحريم الذي رمى به معلّم الإسكندريّة. إلاّ أنّه حريّ بالاستعاضة الحذر حينذاك، لئلاّ يكون العبث بديلاً عن الرقابة العلميّة.

٥ - مقتطفات إيرونيمس

في غروب صيف ٣٩٨، يظفر أحد رهبان بيت لحم خلسةً بنسخة من ترجمة روفينس، فيما كان في زيارة عابرة إلى إيطاليا. واطّلع أصدقاء إيرونيمس الأوفياء على محتواها، فعظم الأمر في أعينهم حنقاً على إعمال روفينس يدَه في تعاليم الإسكندريّ، مبدّلاً في أقوالها ومنحرفاً بمعانيها عن الأصل. فَيَضطرّون إيرونيمسَ وقد شهّر به روفينسُ صديقُه في مقدّمة ترجمته إلى وضع ترجمة ثانية للكتاب، لكي يبيّن فيها مغالط أوريجانس ويدحض افتراءات روفينس، ففعل. وأرسل إيرونيمس إلى صديقه بامّاخيوس بالترجمة الجديدة، فاحتفظ هذا بسرّها لنفسه، ولم يُطلع أحداً عليها، مصعوقاً ممّا قرأ. وإذ تأجّجت رغبة أفيتس في داخله لمعرفة ما تعاليم أوريجانس وَقَدرُها من الخطر، سأل إيرونيمسَ نسخةً ممّا ترجم، فسلّمها إليه في العام ٤٠٩. وأرفقها برسالة يبيّن فيها أضاليل أوريجانس كما وردت في كلّ جزء من أجزاء كتابه؛ لكنّ الكلّ ضاع، ما خلا هذه الرسالة!

إنّ هذه **الرسالة إلى أفيتس** محطُّ اهتمامٍ كبير وموضعُ بحثٍ لمن شاء معرفةً راسخة في تاريخ العلوم الأوريجانسيّة. فقد عوّل كبارات الأعلام اللاهوتيّين عليها لكي يفصلوا في قضيّة أوريجانس، واهتدى أولو القرار من رجالات الكنيسة بهديها. ولا غرو! فإنّ واضعها عَلَم مشهود له في الأوساط العلميّة والكنسيّة، غارَ على استواء الإيمان غَيرة لا تضاهى إلاّ عند الشهداء. إلاّ أنّ الأزمان تلوي على وفق حدثانها. فإذ أجَلَّ روفينسُ كتاباتِ أوريجانس بنقلها إلى اللاتينيّة معلياً سماء علمه، وخاصم إيرونيمسَ على رغم صداقته له، خفض هذا الأخير من شأن صديقه القديم بإثخانه النيل من استقامة التعاليم الأوريجانسيّة. فحيث تلويحٌ بالنقيض على سبيل المناقشة اتّهامٌ بالزندقة نادى إيرونيمس به؛ وحيث مجازفة في طَرق كبرى المسائل غمز إيرونيمس من جانب العبارة بالادّعاء بأنّ فيها مغالاة وانحرافاً. هذا ما فعله إيرونيمس عندما خطّ رسالته المذكورة؛ وهذا ما عُهِد به حينما يدقّق البحثُ في أسلوبه. وعليه، ينبغي الفصل بين الشواهد كأنّها نصّ أوريجانس، والتعليق الذي يرافقها في متن الرسالة. بل إنّما ينبغي توخّي الحذر في موضوع الشواهد نفسها، ذلك بأنّ نقل إيرونيمس يميل غالباً عن الدقّة المتوخّاة عند روفينس. فهذا لا يتوانى عن ترجمة المقولة الباعثة على الشكّ بحذافيرها، رغم تشيّعه المعلن للمعلّم أوريجانس؛ فيما يبدو إيرونيمس وكأنّه يسلو عن الدقّة إلى التأويل، معتمداً على الإطالة تارةً وعلى السكب الأدبيّ طوراً.

وعلى سبيل المثال، يناقش أوريجانس معضلة الأجسام عند الخلائق العاقلة حينما تبلغ طوافها الأخير، فيتطرّق إلى ما يوطّد الاعتقاد بالتحافها بجسم، ثمّ لا يلبث أن يتعرّض إلى مكوثها بدون جسم تلتحف به. وإذ لا يبدر منه موقف إزاء ذلك، يدع الأمر إلى القارئ عساه يُعمِل فكره فيه. فإذ ينقل روفينس هذه المناقشة الساخنة، يحذو حذو أوريجانس فيُبدي مزاعم كلّ افتراض؛ ولا يُغفل أحدها ما خلا الخاتمة، حيث يُسقط الحديث عن إقامة الخلائق العاقلة في جسم، عزوفاً منه عن التكرار المقيت. أمّا إيرونيمس فيجعل الحديث وكأنّه في استحالة الإقامة في جسم على الخلائق العاقلة. وإذ يمعن في التشديد على هذه الناحية تعليقاً وتفنيداً، يُخيّل لقارئ النصّ أنّ أوريجانس علّم كذا وكذا ممّا هو من شأن الخلائق العاقلة. هذا شأن المقاطع الأخرى في **الرسالة إلى أفيتس**: ففيها اجتزأ إيرونيمس بعض تعاليم أوريجانس، وأفلت بها من قرائنها في بحث **المبادئ**، مقدّماً ذلك وكأنّه مخالفٌ الإيمان القويم. وما كان، عند أوريجانس، نظرة أمسى، عند إيرونيمس، بدعة يجب تكفيرها!

٦ – مقتطفات يوستينيانس:

أنشأ الإمبراطور يوستينيانس رسالتين، بعث بالأولى منهما إلى ميناس في العام **٥٤٣**، وبالثانية إلى مجمع القسطنطينيّة الثاني، وهو خامس المجامع المسكونيّة، في العام **٥٥٣**. في هذه الرسالة الثانية، تناول الإمبراطور في كلامه مسألة البدعة التي راجت في بلاد فلسطين على أيدي رهبان أغرار، ادّعوا تساويهم والمسيح. ودعا الآباء الذين التأموا في القسطنطينيّة إلى تكفيرها، ونبذها، وإدانتها. أمّا رسالته الأولى فهي تستحقّ أن نوليها اهتمامنا، لانطوائها على مواقف معادية من تعاليم أوريجانس. وخير اهتمام نضطلع به بشأنها البحث عن الدافع إلى تدبيجها.

كان ممثّل البابا في القسطنطينيّة، الشمّاس بيلاجيوس، قد قبل أن يرئس سفارة إلى بلاد فلسطين، بناءً على دعوة الإمبراطور يوستينيانس. وبيلاجيوس هذا هو الذي غدا بابا رومة حاملاً الاسم نفسه. فلمّا عاد إلى موضعه صحبه عدد من الرهبان وفي جعبتهم عدّة فصول من بحث أوريجانس في **المبادئ**. فاجتمعوا إلى الإمبراطور مع بيلاجيوس، وأطلعوه على حقيقة مبتغاهم، ثمّ فوّضوا إلى الإمبراطور أمر البتّ في دعواهم. ولمّا استبان الأمر للإمبراطور، بناء على ما أشار عليه بيلاجيوس من فحوى القضيّة، عمل على تحرير رسالة أولج فيها ما تساقط على أذنيه من كلامٍ التقطه من فيه الرعيل القادم

من فلسطين. ثمّ ذيّلها بحرم مبرم أنزله بأوريجانس وكُتُبِهِ وتعاليمِه. بعد ذلك، بعث برسالة إلى ميناس بطريرك مدينة القسطنطينيّة، وسأله التوقيع عليها. كما أهاب بأساقفة المدينة أن ينحوا النحو نفسه. ولما قضي مرام الإمبراطور، عمل على طرح رسالته أمام سائر البطاركة، فأثنوا على ما جاء فيها ماهرين تأييدهم بتوقيعهم عليها.

لا شكّ أنّ رسالة يوستينيانس حَوَت مختارات متناثرة المقاطع من كتاب **المبادئ**. ولا ريبة أنّ بعض أفكار أوريجانس قد ظهرت أيضاً فيها. لكنّ الرسالة نفسها لا تُعَدّ ترجمةً لفكر أوريجانس، ولا المقتطفات التي وردت فيها نقلاً أميناً. فما تنامى إلى مسامع الإمبراطور ليس نصّ أوريجانس بحرفه، بل لا يمكن تنزيه الرواة الذين نقلوه عن الانحراف بالفهم عن مرماه الأصيل. وما يذكره لنا كيرلّس أسقف بيسان جدير بالاهتمام، قال: «فوّض بطرس، أسقف أورشليم، إلى صفرونيوس وجيلاسيوس، وهما رئيسان من رؤساء الأديرة، أن ينشئا مذكّرةً ما لبث أن بعث بها إلى الإمبراطور، وبرسالةٍ أيضاً عرض له فيها معتقدات الأوريجانسيّين الثوريّة». فما اطّلع الإمبراطور يوستينيانس على حقيقته، إذاً، من أمر أوريجانس وأقواله وتعاليمه، قد تنامى إليه عبر وسطاء لم يخلُ نقلهم قطّ، في كلّ مرّة وعلى الدوام، من خيانة لفكر أوريجانس نفسه، كما عبّر هو ذاته عنه. ويسود الاعتقاد الأوساط العلميّة بأنّ رسالة بطرس، أسقف أورشليم، هذا قد شكّلت نسيجاً جوهريّاً في بساط الرسالة التي بعث بها الإمبراطور، فيما بعد، إلى ميناس، بطريرك القسطنطينيّة، عام ٥٤٣، وغرضه منها أن يُدان أوريجانس، وتُنبذ مؤلّفاته، وتُكفّر تعاليمه. زد على ذلك ذاتَ القربى الوثيقةِ الوشائج بين مقتطفات يوستينيانس ومثيلاتها عند إيرونيمس، فيما البون أكبر عندما يقارن هذان النصّان بنصّ روفينس. وإنّ في ذلك لدلالةً بيّنة: لقد شقّت مقتطفات يوستينيانس طريقها إلى صاحبها عبر فلسطين، حيث سبق إيرونيمس خصمُ روفينس إلى نشر ترجمة البحث في **المبادئ**. وإذ رافق رهبانٌ بيلاجيوسَ في أثناء إيابه من بلاد فلسطين إلى القسطنطينيّة، فلا غرابة بعد في أمر الدور الذي لعبه هذا الأخير لدى هؤلاء. إنّه قد أطلعهم على أفكار أوريجانس وفق ترجمة إيرونيمس. لذلك، يقترب نصّ يوستينيانس من نصّ إيرونيمس اقتراباً. ولا شرح يفسّر هذا الأمر سوى التقاء النصّين في بيئة واحدة، هي البيئة الرهبانيّة في بلاد فلسطين، والتقائهما على موقف واحد، هو موقف العداء من تعليم أوريجانس، والتقائهما على غاية واحدة تكاد لا تخلو من نظرة ذاتيّة. فإنّ موقف إيرونيمس العدائيّ من روفينس قد انعكس على أوريجانس تكفيراً وتنكّراً، كما انعكس موقف يوستينيانس المناصَرِ من

قبل بيلاجيوس، ممثّلِ بابا رومة في القسطنطينيّة، تحالفاً معه إزاء أوريجانس وتعاليمه.

٧ – تصويب الرؤية وإنصاف الحكم:

لا مندوحة لنا، اليوم، عن النظرة التاريخيّة والنقديّة لكي نَعدُل في نظرتنا إلى كتاب أوريجانس البحث في **المبادئ**. ذلك أنّ ما بلغ منه إلينا يرقى إلى القرنين الرابع والسادس، عبر أناس لم يمكنهم أن يفلتوا من قيود الذات، ولا أن يحتكموا بأحكام التجرّد العلميّ والدقّة. فلا روفينس، ولا إيرونيمس، ولا يوستينيانس، أوفوا معلّم الإسكندريّة حقّه من النزاهة والأصالة. وجلّ ما يمكننا أن نعوّل عليه عند هؤلاء إيثارنا أحدهم على الآخر، بناءً على لزومه جانب الأمانة القصوى في نقله كتاب أوريجانس. فإنّهم سلوا عن فكرة التطوّر في تحديد العقيدة – ولا غرو! – وأحجموا عن اعتبار المدى الفاصل في الزمن بين الإيمان والتقليد، من ناحية، وبسطه على شعوب وثقافات مختلفة، من ناحيةٍ ثانية. لذا، يحسن الاحتياط من مغبّات الارتماء في متاهات نقديّة لا تقيم وزناً لمثل هذه الاعتبارات.

٧–١ اختلاف البيئة:

كانت الكنيسة جماعة من المؤمنين، في أيّام أوريجانس، وسط سواد أعظم من غير إيمانهم. تتقاذفها على دفعات أمواج الاضطهاد، ثمّ تندفع عنها لكي تجتاحها حملات القذع والسخط ثانية. لكنّ الحال أمست غير ذلك، في القرون اللاحقة، حينما باتت الإمبراطوريّة تدين بالمسيحيّة، والإمبراطور حامياً يذود عنها بجيوشه وأمواله ونفوذه. فقد توطّدت قاعدة الإيمان واستبانت معالمها، وتحدّدت صيغها من خلال مراسيم مدوّنة، حتى باتت أنظمتها تراعى في الحياة المدنيّة، وتراعى فرائضها لدى سنّ القوانين. أيّام ذاك، غدا المبتدع عدوّاً لدوداً عاقبته النفي، بل الموت أحياناً. فإذ أسقط كتّابُ هذه الفترة صورة القويم الرأي عن أوريجانس، بدا هذا مارقاً في أعينهم، لا يلتزم بإطار القاعدة الإيمانيّة، بل خارجاً على محتوى العقيدة الموروثة.

وتبدّى هذا التحوّل أيضاً في ميدان الفلسفة. فالإسكندريّة اضطلعت بمهمّة الذود عن الإيمان المسيحيّ الناشئ، خلال القرنين الثاني والثالث. وحملت راية الصدّ عن معتقداته راضيةً، لما اشتهرت به من علم ومنارة معرفة. وأخذت بمسؤوليّة الهدي إلى الدين الجديد على عاتقها، مضطلعةً بها في أوساط المفكّرين. إلاّ أنّ الأمر تبدّل تبدّلاً

بدءًا من القرن الرابع، عندما أصبح المعتقد المسيحيّ دين دولة. فلا روفينس، ولا غريمه إيرونيمس، ولا سائر المنسلّين من ربقة تعاليم أوريجانس، حفظوا مودّة الفلسفة أو وقفوا لها اهتماماً. فالثقافة الوثنيّة غير ذات حول، بالنسبة إلى إيرونيمس، حتى ليجدر العمل على حملها إلى اعتناق المسيحيّة. إنّها عاجزة عن أن تكون قوّة تتهدّد المعتقد الجديد بالخطر الداهم. وهذا ميثوديوس يكاد يتخبّط، في بداءة القرن الرابع، في الركون إلى العبارات الفلسفيّة الدقيقة عندما يحمل على تعاليم أوريجانس. فيكسو لفظ الصورة بمعنى مبتذل، ويرى فيه مظهراً خارجيّاً ليس إلاّ يُرام به التعبير عن تماثل جوهريّ بين الجسد الأرضيّ والجسد الممجّد، فيما المكنيّ باللفظ مبدأ وجود على نحوٍ لا هيوليّ، يقدر الكائن بوساطته أن يلبث مُدركاً.

وعند منعطف القرن الرابع، يغيب عن منتقدي أوريجانس كنه اللغة الأفلاطونيّة، التي تجعل من الحقيقة نقيضاً لما يشاهد، أي الصورة، لا لما لا يُصدّق، أي الكذب. فحينما تكلّم أوريجانس على المسيح قائلاً فيه إنّه صورة اللّه، رمى إلى هذا المعنى الأفلاطونيّ الذي يشدّد على الفرق بين ما لا تشاهده العين، أي الحقيقة، وما تشاهده، أي الصورة، دون أيّما في جوهر المعبّر عنه. لكنّ إيرونيمس لا يبدو عليه أنّه أدرك فكر أوريجانس بلغته الأفلاطونيّة هذه، إذ يحمل عليه مدّعياً أنّه تحدّث هكذا عن حقيقة وهميّة في شخص المسيح. وكثير من المسائل التي طرقها أوريجانس في بحثه تسلك، بل تصبّ، في هذه الخانة. إنّ ما شغل أوريجانس، أيّام وَضَعَ مؤلّفاته، الفلسفةُ المعاصرة: طروحاتها ولغتها. وهو أمر لن ينشغل به أناس القرن الرابع! ففي أيّام إبيفانس وإيرونيمس ويوستينيانس أصبحت الأرثوذكسيّة، أي الإيمان القويم، سلطاناً سائداً ليس من يرتفع ضدّه. فاللاهوت نظام فكر قائم، ليس لأحد الحقّ في أن يخوض فيه. لذلك، لا يمكن أوريجانس، وهو الراغب في الجمع بين الأمانة للتقليد ومتّسعٍ من الحريّة لإقامة البحث في كبرى المسائل، أن يلقى آذاناً مصغية. فكيف لو شاء أن يلقى استحساناً؟! فإطلاق البحث في **المبادئ** تدبير يجيز الافتراض، ويسمح بطرح أفكار لا تتناغم مع أفكار مقرّرة. ويقرّ أن يعمد الباحث إلى بسط معتقدات خصومه على نحوٍ نبيل. وقد لزم أوريجانس هذا الجانب، على وفق متطلّبات زمانه. ولكن، إذ تبدّلت الحال في أيام إيرونيمس، وتغيّر كثير من الظروف، ظهر تعليم أوريجانس كأنّه تشكيك بالإيمان إذ قد نُزع عنه إطاره التاريخيّ. لذا، نجد إيرونيمس يحار في أمر أوريجانس الذي يخوض في معضلة التقمّص، مع أنّه لا يأخذ بها. وينال منه العجب مأخذاً عندما يورد اعتراض

أوريجانس على الإيمان بالتقمّص، فيما هو، معلّم الإسكندريّة العظيم، يبسطه على قرّائه. إنّه لعاجز عن أن يرى في طريقة أوريجانس المنحى الرسوليّ!

٧-٢ اختلاف أنواع الانشقاقات:

ما لا شكّ فيه أنّ بحث أوريجانس في **المبادئ** يستند إلى نزعة حادّة عنده لمحاربة البدع المتفشّية في الأوساط التي انتشرت فيها الديانة المسيحيّة. وهذا عينه شأن الكتبة المسيحيّين أيضاً، على مدى القرن الرابع؛ إلاّ أنّ البدع أمست مختلفة. فهؤلاء سوف يقرأون كتابات أوريجانس على ضوء مغالط عصرهم، لا على خلفيّة الانشقاقات التي تهدّدت العالم المسيحيّ في أيّام أوريجانس. وسوف يعيبون عليه، في كلّ حال، عدم بصيرته، إذ عجز عن استباق التمزّقات إلى أفئدة المؤمنين، فراجت شيئاً فشيئاً واستفحلت. كما سيأخذون عليه استعماله بعض العبارات التي تنطوي، في رأيهم، على معاني مارقة.

تؤلّف شقاقات فالنتينُس، ومرقيون، وباسيليوس، كبرى البدع التي حرّكت أوريجانس لكي يضع بحثه في **المبادئ**. فهؤلاء الثلاثة متّفقون على تناقض العهدين فيما بينهما، وتباين الإلهين اللذين يلهمانهما الكلام. وقد جاء ردّ أوريجانس صاعقاً وحاسماً الأمر لصالحه. فقد تصدّى لأوّلهم، فالنتينُس، وكان يعلّم بعقيدة ثلاث طبائع تتكوّن منها النفوس، ويتمسّك بتحديد مصائرها تحديداً سابقاً. فأجاب أوريجانس عن دعواه هذه بإثباته حريّة الكائنات في أمر اختيارها، وبإصراره على تساوي النفوس منذ البدء. كذلك، يصوّر فالنتينُس ولادة الابن من الآب على شاكلة بني آدم ومثل ولادة الأحياء، أي بانقسام جوهرهم، إذ يبزغ الابن من الآب كامتداد له. إلاّ أنّ أوريجانس لا يرضى عن هذا التصوّر: فالولادة محض ولادة روحيّة، إذ يمكث الابن في حضن الآب، مع كونه متميّزاً عنه بأقنومه، وحاضراً بروحه الإنسانيّة على الأرض. ولدى مرقيون اعتقاد آخر باللّه: إنّه إله عادل وفق كتب العهد القديم، وليس هو بإله صالح؛ بل إنّه إله قاسٍ وشرّير بشكلٍ فاعل. فيردّ أوريجانس على ذلك، من خلال تورياته المعهودة، مفسّراً مشاهد القسوة التي ترد في أسفار العهد القديم، وصائناً صلاح الخالق عبر فرضيّته الشهيرة، الداعية بوجود سابق للأنفس.

لقد جابه أوريجانس دعاة تماثل الأقانيم الثالوثيّة، القائلين بعدم وجودها إلا في

شكلها الذي يتبدّى للرائي؛ وتنكّر لمذهب التبنّي الإلهيّ الذي خصّ به الآب يسوع. ففنّد مزاعم مونتانيس وسابيليوس، وحرص على إبراز هويّة كلّ أقنوم والتشديد على فرادته إزاء الآخر، ضمن وحدة الجوهر الذي يوحّد الذات الإلهيّة، ونفى قبوله برأي انبثاق الابن من الآب وكأنّه امتداد، أو انسلاخ. ولكنّ نظرته اللاهوتيّة إلى علاقة الابن والروح مع الآب لا تني تلوّح بإشارات إلى قرب فكره من مذهب التبنّي؛ ذلك أنّهما لا ينبثقان من الآب، ويحوزان على الذات الإلهيّة بقدر حيازة الآب عليها، حسب رأيه، الذي إنّما يعمل عملاً خاصاً به بوساطتهما. إلاّ أنّ غموض أوريجانس في بعض مقاطعه ووعورة المسائل المطروحة يلقيان بظلالهما على فكره. وفي سائر الأحوال، لم يكن التعبير اللاهوتيّ عن العقائد الجليلة قد شقّ طريقه إلى كلام الفقهاء؛ وهو أمر سوف تعمل المجامع على إرسائه شيئاً فشيئاً.

ولا بدّ، أخيراً، من التنويه بتصدّي أوريجانس لفريق من العقلاء يدعوهم السذّج، ويقسمهم إلى ثلاث فئات: فئة أولى منهم تتشبّث بتصوير اللّه على شاكلة الإنسان؛ فلا ترضى عن النفاذ إلى معاني تلك الصورة الرمزيّة. وقد انتفض أوريجانس على المتشيّعين لهذا المذهب، وأوضح ببيان العبارة خلوّ اللّه من الجسم خلوّاً تامّاً. ثمّ فئة ثانية منهم تعتقد اعتقاداً راسخاً، بناء على ما جاء ذكره في رؤ ٢٠: ١-١٠، أنّ المسيح وأعوانه يملكون ألف سنة في أورشليم الأرضيّة، ثمّ تحلّ القيامة الأخيرة. وقد شجب أوريجانس هذا التعليم أيضاً شجباً قاطعاً، وأدلى في هذه المسألة بدلوه الذي استحقّ له، على السواء، الفراية والشهرة معاً. وفي آخر الكلّ فئة متمسّكة بحرفيّة النصوص المقدّسة، ولا سيّما العهد العتيق منها، فلا يمكنها الإطلالة على معانيها الأخرى. وقد وجّه أوريجانس طريقته في التفسير ضدّ هؤلاء، بإعلائه من ميزات التورية لدى قراءة الأسفار الإلهيّة.

إلاّ أنّ أوريجانس سوف يحاط بسياج من الشكوك، عندما ستُقرأ كتبه في وسط قرائن أخرى من البدع. فإنّ عدداً من عباراته ورؤاه سوف تُحمَّل معاني لم يرمِ كاتبها إليها، وسوف يُشتَمّ منها أنّ واضعها كان يعتنق ما أخذ شكل بدعة لاحقاً. فقد اتُّهِم الإسكندريّ بالأريوسيّة لأجل عدم دقّة تعابيره الثالوثيّة، ولأجل الخلط بين أسلوبه في التعبير اللاهوتيّ وعقيدة الأريوسيّين بشأن تبعيّة الأقنومين الثاني والثالث لأقنوم الآب. ولكنّ متّهميه بالزندقة أشاحوا بنظرهم عن تأكيداتٍ أوردها أوريجانس في مواضع أخرى

من كتابه ترفع عنه التهمة الزائفة. أما زال يصرّ مراراً وتكراراً على ولادة الابن الأزليّة من الآب؟ أليس هو القائل بأنّه ما وجد من وقت لم يكن فيه الابن غير موجود، كما قال أثناسيوس بعده بهذا القول عينه؟ كذلك، فقد رشقه إيرونيمس بتهمةٍ أخرى إذ جعله الجدّ الأكبر لبيلاجيوس، بالرغم من خوض أوريجانس خوضاً سليماً في صلات النعمة والحريّة عند الفرد. وإذ كانت عباراته على جانب من الخلل، في بعض المواضع، لكنّ عقيدته ليست كذلك، بدليل إثباتات صريحة أخرى أرسى زعمها بكلّ بيان.

إنّه لأمر مستهجن حقاً، عند الناقد، أن يُنظر في إثبات لاهوتيّ انطلاقاً من بدع لاحقة. وما أسوأ أن ينتقي من عباراته ما يناسب الرغبة في تكفيره! أمّا أشدّ الأمور روعة، في قضيّة أوريجانس، فهو أنّ البدع التي عاصرها وحاربها قد ألقي بها جانباً.

٧-٣ تطوّر الفكر اللاهوتيّ:

لا ينبغي إسقاط التطوّر اللاهوتيّ من أمام العقل، ولا سيّما في الفترة التي فصلت بين رواج تعاليم أوريجانس ومهاجمتها. يكفي دلالةً على ذلك مبادرة الكثيرين إلى اتّهام أوريجانس ببدعة كذا، أو بدعة كذا، لا توجّساً بل نفورًا ممّا يقرأونه: فإنّ شعورهم الدينيّ كان الوازع فيهم لأن يرشقوا بالبدعة كلّ فكرة لا يبدو عليها طابع العقيدة السائدة!

لم يكن يوستينيانس لاهوتياً، وما عُرِف عنه يوماً أنّه علّم أصول الديانة المسيحيّة؛ ولكنّه تجرّأ على أوريجانس فاتّهمه بالنسطوريّة. ومردّ هذا إلى تطوّر مدلول الشخص في الحقبة التي أعقبت النزاعات الثالوثيّة المريرة والجدل حول شخص المسيح، على طول القرنين الرابع والخامس. فليس للفظ الشخص عند أوريجانس المعنى ذاته الذي سوف يلفّه عند كتّاب القرون اللاحقة. وكلّ ما يُعاب أوريجانس عليه في هذا الموضوع حديثه عن وجود النفس قبل أن تأتي في جسد. فإن كان لديه أقلّ فكرة ناصعة عن وحدة الشخص في كيانه الذي يناله من اللّه كاملاً، لما استطاع المعلّم الفذّ أن ينجو من نقّاد عصره، ولتجنّد جحفل من كبار المعلّمين الذين عاصروه لأجل تفنيد آرائه؛ إلاّ أنّ شيئاً من هذا لم يحدث. ومع ذلك، فإنّنا نجد عنده إدراكاً عميقاً ومُجِلاً لشخص الإله والإنسان لا من حيث بناء عناصره، وإنّما من حيث مكانته ودوره المميّز في تمام الوحي. ويشهد على ذلك تصوّره النعمة كأنّها عطيّةُ محبّةٍ مجانيّة يمحض بها الإله خلائقه على

تنوّعها، أو الأهميّة الجزيلة التي يوليها الخليقة لأجل صنع خيارها، أو إنكاره على الوحي أن يكون كاملاً وموثوقاً به دون مشاركة الخليقة العاقلة فيه. فإنّ أوريجانس يرفض، في الحقيقة، فكرة غياب الوعي عن الملهَم لدى تلقّيه كشفاً إلهيّاً.

وثمّة المزيد ممّا يمكننا قوله في هذا الموضوع. إنّ فرضيّة أوريجانس الزاعمة بوجود سابق للنفس قد هزّت عقول اللاهوتيّين، فأقامتهم وأقعدتهم على مدى عقود طويلة. لكنّ أوريجانس سبق فأوضح في مقدّمة البحث في **المبادئ** ما يختصّ بفرضيّته هذه. ففي غياب أيّ تعليم للكنيسة يتناول مسألة منشأ النفس، وفي خواء التقليد والنصوص من توجيه في الموضوع عينه، يسع البحث اللاهوتيّ أن يجول جولته في عالم الفرضيّات. وقد وجد أوريجانس في فرضيّته هذه، الأفلاطونيّة المشرب، وسيلة ناجعة لكي يردّ على أتباع مرقيون حجّتهم القائلة بانتفاء الصلاح عن الخالق، إذ البشر غير متساويين فيما بينهم. فأوقعهم أوريجانس حائرين في أيديهم عندما بيّن لهم سبب الاختلاف بين البشر في أحوالهم: إنّ الوجودات السابقة التي مرّت بها نفس كلّ كائن علّة لبوثه في حال من الأحوال. لا هذا فقط، بل أمكن أوريجانس أيضاً، علاوةً على ذلك، أن يفسّر أحوال الخلائق كافّة، غير العاقلة، بفضل فرضيّته. وبادر إلى الأسفار المقدّسة باحثاً فيها عن سند حتى يقرّ ما ارتآه على أساس الوحي. واستطاع أن يجد له مأربه في قصّة عيسو ويعقوب، حيث أشاح اللّه بوجهه عن الأول منهما فيما وجد الثاني حظوةً في عينيه.

منذ مطلع القرن الرابع، أخذ البعض يحملون على فرضيّة أوريجانس فينعتونها بأنّها منشقّة على الإيمان. ولكنّ أيّاً من هؤلاء لم يبادر إلى اقتراح بديل. وهكذا، فهم حكموا على أوريجانس الذي خفّت غيرته به إلى ردّ حجج المونتانيّين عن غايتها، دون أن يذودوا عن الإيمان. زد على هذا أنّ أوريجانس ما رام تفسير الكتاب، ولا قصد إلى بناء مذهب عقائديّ، ولا هو ادّعى بلوغ المعرفة الكاملة في ما زعم. وإنّما على العكس من هذا كلّه، دعا قرّاءه إلى ارتياد حلبة النقاش بحلول، لو استطاعوا سبيلاً. ومن ناحيةٍ أخرى، نجد عند اللاهوتيّين المسيحيّين موقفين مختلفين في مسألة النفس كما طرحها أوريجانس. فهناك فريق يعتقد أنّ اللّه يخلقها ثمّ يزرعها في الحشا مع تكوّن الجنين؛ لكنّ هذا المعتقد لا ينجو من مغبّة تمايز الخلائق فيما بينها على يد الخالق، حتى إنّ معضلات الاختيار الحرّ والنعمة لا تلبث أن تبرز بحدّة. وهناك من يحسب أنّ النفس

تنسلّ إلى الجسد من زرع الأبوين، وليس على الخالق مسؤوليّة تمايز الخلائق. بيد أنّ هذه الرؤية لا تفتأ تسقط في غير هاوية اجتنبتها، إذ ينبغي أن تسلّم بزوال تلك النفس مع الجسد الذي تلبسه. وإذ إنّه لا يجوز تحريم أيّ من هذين التفسيرين ما دام هو اجتهاداً لاهوتيّاً، كذلك لا يجوز تحريم أوريجانس من أجل فكرة جاء بها من هذا الباب عينه.

٧-٤ تبلور المفردات اللاهوتيّة:

وضع أوريجانس مؤلّفاته اللاهوتيّة قبل تثبيت مدلول الألفاظ اللاهوتيّ، الذي أسهمت المجامع المسكونيّة فيه. واستعان على عمله بما بين يديه من ثقافة وحضارة: الهلينيّة وابنتها الأفلاطونيّة. كما حمل آثار من سبقه أو عاصره من المفكّرين وعلى رأسهم أفلوطين. لذلك، حريّ بناقده أن ينظر في هذا الواقع ويتحرّى عن المعاني ضمن مدلولاتها التاريخيّة فلا يأتي حكمه اعتباطاً، كما حدث مع محاربي أوريجانس.

فقد قال هذا الأخير إنّ الابن والروح قد «ولدهما» الآب، ولجأ إلى لفظ γεννητος للإفصاح عمّا يقول، في مقدّمة بحثه في **المبادئ**. وقد ترجم روفينس ذلك اللفظ باستعماله ما يطابق المعنى في اللغة اللاتينيّة؛ أمّا إيرونيمس فقد نقل اللفظ إلى اللاتينيّة مستعملاً له لفظ «خلق». لكنّ هذا اللفظ إنّما يناسب لفظ γενητος في اليونانيّة. فهل كتب أوريجانس هذا أو ذاك من اللفظين؟ وليس الأمر بسيّان! فإنّ بدعة أريوس قائمة في جذورها على التمييز بين الولادة والخلق في موضوع المسيح. والحقّ يقال، أمران لا ثالث لهما كفيلان بالجواب: أولّهما أنّ اللفظين مترادفان في اليونانيّة قبل الأزمة الأريوسيّة؛ وكان يُستعمل الواحد منهما عوضاً عن الآخر. ولن ينفصلا معنى إلاّ بفضل أثناسيوس، الذي يقف معنى الخلق على اللفظ γενητος، ويلحق معنى الولادة باللفظ الآخر. وثانيهما أنّ أوريجانس نفسه لم يبرح يتكلّم على ولادة الابن في مؤلّفاته كلّها، ولا سيّما في مقدّمة بحثه في **المبادئ**، مستعملاً لفظ γενητος، على حسب عادة عصره. لذلك، لا يجوز نسب البدعة الأريوسيّة إلى أوريجانس على أساس ما يرد عنده من كلام على الابن وكأنّه γενητος؛ فهذا اللفظ لا يعني الخلق حصراً في أيّامه. والدليل على هذا كلامُه على الابن وكأنّه γεννητος.

وعلى صعيد آخر، تقول الحكمة - وهي أبداً المسيح عند أوريجانس- في سفر الأمثال ٨: ٢٢: «إنّ الربّ برأني». ويدعو بولس المسيح في رسالته إلى أهل كولسّي

١ : ١٥ : «بكر كلّ خليقة». ولا يخفى على أقلّنا إلماماً معنى هذه العبارات. ولكنّ أيّاً منّا لا يقبل بمعنى الخلق معنى مناسباً في شأن المسيح. أمّا السبب الذي يحفزنا إلى ذلك فالعقيدة المسيحيّة، لا المعنى اللغويّ الذي تنطوي الكلمات عليه. وفي هذا دليل على أنّ قصد الكاتب غير قصد قارئه؛ فلا تكفي الألفاظ وحدها للحكم على قصد صاحبها. ولا بدّ، بالتالي، من العودة إلى مفاهيم الألفاظ كما استُعملت في زمان كاتبها للوصول إلى ما يقصده هذا الأخير من خلال استعمالها. ولقد عمد أوريجانس إلى لفظ «برأ»، في طيّ كلامه على شخص الابن، ولكنّه لم يقصد الخلق به. وذلك على نحو بولس، الذي لم يشأ الكلام على خلق المسيح عندما أكّد أنّه «بكر كلّ خليقة»، مدخلاً إياه في مصفّ الخلائق. إنّ التعبير عن الخلق قد أفصح عنه الكتاب بلفظين نجدهما في سفر التكوين. فالأول منهما يناسبه، على فجأة منّا، لفظ Ποιειν ، ويشير إلى خلق النفس، فيما الثاني يدلّ عليه لفظ Πλασσειν، ويعني جبل الكائن. وعليه، فإذا كان أوريجانس قد تكلّم على بَرْء الابن، إلاّ أنّه لم يلجأ إلى أيّ من هذين اللفظين الأخيرين: وهذا دلالةٌ على أنّه لم يقصد خلقه، كما زعم مناهضوه.

٧ - ٥ إسقاط تبعة ابتداعات عقائديّة على أوريجانس:

تُعدّ كتابات أوريجانس محيطاً شاسع الأطراف، استهوى العديدون العوم فيه، فغرقوا. لقد أكبّ كثيرون على كتب أوريجانس ينهلون العلم منها، علّهم يصنعون لهم زاداً يغتذون منه ثمّ يقيتون من يشاء. وإذ أعجزهم النيل من وفرة العلم الذي طالعوه في كتابات الملفان الكبير اقتطفوا لهم نتفاً منها، وصنعوا لهم منها وجبة غذاء بما أدخلوه عليها من إضافات هجينة. هذه هي حال الأزمتين الكبيرتين اللتين عصفتا بالكنيسة في القرنين الرابع والسادس، فأدين أوريجانس بسببهما.

ففي النصف الثاني من القرن الرابع، عاش في الصحاري المصريّة راهب قدم إليها من بلاد البنطس، يدعى إفاغريوس. وقد أعجبه ما دوّنته يد أوريجانس فأخذ يعبّ ممّا كتب، حتى انكفأ عنها وقد اكتظّ معرفة. وما فتئ يعلّم بدوره الأمور الإلهيّة، وينظر في مسائلها، مستوحياً تأكيدات أوريجانس. ولكنّه نظم ما كان يعلّمه في تحديدات ثابتة، ضارباً عن إيرادها بقالبها التنظيريّ الذي وضعها أوريجانس فيه، كأنّها محض أبحاث ليس إلاّ. فبدت كتابات إفاغريوس هذا أوريجانسيّة بألفاظها وتأكيداتها. ولأجل الابتكارات الفكريّة التي تحفل بها، والإثباتات الجريئة التي تلهج بها، عُدّت كتاباتٍ

منشقّة. إذ ذاك، انهال المتألّبون على اللاهوت طعناً بأوريجانس وتعاليمه، فحرموا ما كتب وأثخنوا!

وقد تكرّر المشهد ثانيةً قرابة منتصف القرن السادس. فقد وضع راهب سريانيّ ملحمة جعل عنوانها **كتاب القدّيس إيروثيوس**. أمّا موضوعها فإنشاء تاريخ الفقهاء منذ أن خلقوا متساوين لا ميزة تفرّق بينهم حتى سقوطهم، الذي جاء بالاختلاف وعدم المساواة. ويروي الراهب ما تصوّره قريحته له مستخدماً صعود المسيح إلى السماء لوحةً لشعره. ثمّ لا يزال على تخيّله حتى يبلغ به الأمر إلى جعل الفقهاء يرتادون منزلة المسيح التي نزل بها بعد موته وقيامته. ويتخطّى ذلك أيضاً، إذ يتصوّر الفقهاء وقد تجاوزوا المسيح في منزلته، هو الفقيه الأعظم، وكلّ اسم، بل الاسم الإلهيّ، إلى أن يذوبوا في الذات الإلهيّة، في وحدة تامّة معها. هناك حيث لا تمييز يفرّق بين شخص ورفيقه، وبين طبيعة وأخرى، يكمن الوجود التامّ. والمسيح، من حيث هو كائن بطبيعتين، لا يمكنه أن يلبث في حاله تلك، إذ إنّما يعوزه أن يغيب في الذات الإلهيّة. أمّا فضله فكونه أفضل الفقهاء أجمعين، إذ بلغ حيثما بلغ بارتقائه لاجتنابه معثرة السقوط. وفيما يختصّ بحاله البشريّة، فقد كانت حالة عابرة، بيّن فيها لبني آدم الطريق إلى الكمال.

إنّه لجليّ كم من أفكار ترجع إلى أوريجانس في ملحمة هذا الراهب. وقد حفظ التقليد لنا اسمه: إستفانس بن سويلي. ولكنّ الملحمة لا تمثّل تعليم أوريجانس. وإن وقع الرفض بها، فهو – لا شكّ – يقع بأوريجانس أيضاً، لارتباطها به. وهذا عينه ما حصل في العام ٥٤٣. إنّ الأثر الذي تركه تعليم أوريجانس في كتابات غيره عظيم. ولكن، لا يجوز أن يتّخذ الحكم على الكتابات تلك شكل حكم على مصادرها، ولا سيّما وإنّه أسيء فنّ استخدامها.

٧-٦ عزل كتاب البحث في المبادئ:

ليس البحث في **المبادئ** كتاباً وضعه أوريجانس بمعزلٍ عن سائر الكتب. ولا بدّ من ربطه بما أورده صاحبه في مواضع أخرى من مؤلّفاته، حتى يستقيم الحكم فيه. فهناك الشروح التي علّق أوريجانس بها على النصوص المقدّسة، والعظات العديدة التي ألقاها في كلّ مناسبة، وشذرات ليست بقليلة دوّنها في مناسبة من المناسبات. لذلك، يجدر أن تُربَط أبحاثُ **المبادئ** بما تُرَدِّدُ صداه الكتاباتُ الأخرى، فلا تنحسر الرؤية إلى حقيقة

المدوَّن، ولا يضيع الفهم في خيانات النقل التي يرتهن البحث في **المبادئ** بها. إنّ أعداء أوريجانس قد تهوّروا في حكمهم على هذا الكتاب، لأجل عدولهم عن مثل هذا العمل الجادّ والرصين. وإيرونيمس نفسه، على رغم اتّساع علمه، أُسقِط في يديه عندما تناول البتّ في أمر أوريجانس.

ولنذكرنّ هذا ثانيةً: إنّ ما كتبه أوريجانس في كتاب البحث في **المبادئ** اجتهاد فكريّ، ليس فيه إنكار للعقيدة. إنّه تمرين، على حدّ قول واضعه، عسى العقل يتدرّب عليه لكي يلج الأمور الإلهيّة. فلا حاجة لأن يجعل كاتبٌ منه نظاماً عقائديّاً متكاملاً، كما فعل إيرونيمس ويوستينيانس. فقد أخطأا المرام، ولم يدركا قصد الكاتب. ولا مدعاة لأن يرتدّ متحمّس عليه باللائمة، بعد وقوفه على حال الأفكار التي نشأت على أثره فيها. إنّه يجب أن يُقرأ وفق منهجيّة خالية من كلّ نظرة عقائديّة، وملمّة بمقولات هذا الرجل في مواضع أخرى من كتاباته.

٨ – تطلّعات أوريجانس المبيّتة

أعرب أوريجانس عن قصده من كتابة بحثه في **المبادئ**، في تضاعيف النصّ. ولا بدّ لنا من إيلائه اهتمامنا لئلاّ نقع نحن أنفسنا في قصد آخر، فنخطئ فهم ما أراد أن يكتبه.

٨-١ تطلّعه الرسوليّ:

وضع أوريجانس كتابه البحث في **المبادئ** «من أجل هؤلاء الذين يفتّشون في إيماننا عن سبب لكي يؤمنوا، ومن أجل هؤلاء الذين يعلنون حرب شقاق علينا». إنّه يفكّر بأولئك المسيحيّين الذين أصابوا سعة علم، وحازوا قدراً جزلاً من المعرفة الفلسفيّة، ويستوجبون مقتضياتٍ فكريّة؛ الذين يرغبون الولوغ في معرفة الكتب، وسبيلُهم إليها منهجُ البرهان والدليل حيث يعمل العقل. وهم إذا لم يجدوا ضالّتهم في الكنيسة العظمى سوف ينكفئون دونما تردّد إلى البدع الكبيرة، كبدعة فالنتينُس، حيث الحجج دامغة والمنطق أشدّ إحكاماً. إزاء واقع متطلّب كهذا الذي عاش أوريجانس فيه، جعل هذا المعلّم تطلّعه يرمق الحاجة الشديدة لعرض الإيمان المسيحيّ وفق أسلوب فكريّ، لا يخلو من الصرامة العلميّة، ولا يسهد عن القول الفلسفيّ. فليس من موضوع يطرحه العقل في أيّ ميدان من ميادين الديانة، يطرحه أوريجانس جانباً كأنّه لا شأن له به.

بل على عكس ذلك، لا يتوانى هو نفسه عن الخوض في مسائل شائكة يفترضها كمفكّر، سابقاً معارضه إلى مواجهتها، في حدّة نظر وسموّ بسط وجرأة.

٨-٢ ثوابت الإيمان ومسائل الاجتهاد:

فصل أوريجانس، منذ مطلع بحوثه، بين ثوابت لا يجرؤ أن ينال منها فكر، ومسائل تركتها الكنيسة لاجتهادات جائزة. فثمّة حقائق نقلها الرسل نقلاً أميناً، واستشهدوا في سبيل إقامتها؛ إنّها فحوى الإيمان المسيحيّ. وما النقص الذي يتفشّى بين أبناء الكنيسة في التعلّق بهذه الحقائق سوى السبب إلى نشوء البدع المختلفة. ولكنّ الرسل أنفسهم لم يعتدّوا أنّهم طرقوا باب المواضيع كلّها؛ إنّهم بسطوا الكلام في حقائق جوهريّة، ولكنّهم لم يفسّروا منشأها وطريقة فعلها. فتركوا هكذا لمن أوتوا معرفة الأمور الجليلة أن يتدرّبوا على إعمال فكرهم لأجل إدراكها. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ أوريجانس لا يرى الفكر بمعزلٍ عن مواهب سماويّة؛ فهو لا يغفل عن التحدّث عن المواهب التي ذكرها الرسول في ١كو ١٢ :٨-٩.

وإذا كان أوريجانس لا يتورّع عن الخوض في مسائل عقائديّة فإنّما يأتيها قطّ على سبيل التمرين. وما حافزه إلى ذلك سوى رغبته في قطع الطريق على الرامين حجّة في نقاط من الإيمان لم يتطرّق التقليد الكنسيّ إليها، ولا جرؤ أحد من معاصريه على أن يخوض فيها. الكتاب بأسفاره المقدّسة والعقل بأحكام منطقه الوثيقة سندان لا يبرح أوريجانس يستشيرهما القول في كلّ إثباتاته. ويتّفق له غالباً أن يتفحّص فرضيّة بأوجه محاسنها ومساوئها، ثمّ يعرض أن ينظر في أوجه فرضيّة ثانية، ثمّ ثالثة، لا على سبيل الحيرة من أمره، دون أن يرسي قراراً في شأن إحداها. وما هذا عنده سوى دليل لنا لكي نصحبه في معتور طاقات العقل على فهم أمور تتخطّى الواقع المحسوس. وفي هذا قال أثناسيوس مواطنه، متحدّثاً عن طريقة أوريجانس، وعن طريقة آخر هو ثيوغنوستيس، في بسط اللاهوت لديهما إنّهما يعملان عمل تدريب. لكنّ إيرونيمس رأى في طريقة هذين الرجلين نقص إخلاص، إذ إنّما يتطرّقان إلى مسائل إلهيّة على نحو عقائديّ. وكذلك فوتيوس، فقد رأى رؤية إيرونيمس عينها لدى كلامه على طريقة أوريجانس، مع أنّ بضعة قرون خمسة تفصل بين الناقدين. وإذا كانا قد ذهبا هذا المذهب في رؤيتهما عمل أوريجانس فمن منطلق ظروف تاريخيّة وكنسيّة محدّدة: لقد فصلت المجامع المسكونيّة في أمر عدد من النقاط؛ وأخذت المفردات اللاهوتيّة تنحصر في مدلول محدّد عندما

ترد في النصوص. لذلك، فإنّ الخوض، عندهما، في مسائل لاهوتيّة على سبيل التحرّي عن جواب ضرب من الشقاق المقصود، وزرع الفتنة. وهذا ما تنفثه كتابات أوريجانس. أمّا أثناسيوس فقد أمكنه أن يفلت من سوء قراءة مماثلة.

وفي الواقع أنّ النقّاد اعتادوا على نمط لاهوتيّ يبسط المعضلات بطريقةٍ منهجيّة، لا بطريقة بحث. وإذ منهج الإيمان القويم قد رسمته المجامع وقبلت به الكنيسة، فإنّ طرق المعضلات على أساس بحث فيها عن أجوبة يبدو متنكّراً، ورافضاً، ومخلاً بما حدّدته الكنيسة، إنّه تعليم مخالف! وهذا ما قاد أولئك النقّاد، منذ إيرونيمس، إلى الاحتجاج على كتابات أوريجانس. ولكنّ هذا الرجل لم يوارب عندما كتب، ولم يخالف عندما أثبت، ولم يداهن عندما أبصر بعقله. وفيما لم يكن لديه سوى نصوص مقدّسة وتقليد لاهوتيّ وضيع، عمل على إغناء مستودع الإيمان بما يناسب عصره والمتحلّقين على وديعة هذا الكنز الثمين.

٨-٣ ضعة الباحث وإجلال القارئ:

يصعق الباحثَ في أوريجانس ضعتُه. وقد أشار كثيرون إلى هذه الناحية في كتاباته. ذلك أنّ صفة العالِمِ المميّزةَ له، العارفِ بأسرار الأمور، اتّضاعُه في بحثه. لا شكّ أنّ سبل التفكير الذي يقوده الباحث في معضلة معيّنة ترفع من شأنه. إلاّ أنّ الحلول التي يبلغ إليها تسمو به على نحوٍ مطلق متى أودعها القارئَ على سبيل اقتراح. فالقارئ أفكار الباحث وأجوبته يتمتّع بحريّة الاختيار، مبدياً اقتناعه وإعجابه ومعانقته ما طرح عليه. وهذا ما ينطبق على أوريجانس عندما يفسّر الكتب المقدّسة. إنّه إذ يعجز عمّا ينشد فيها من حلّ، يقترح الأجوبة جاعلاً من المعضلة موضوع بحث وتأمّل. ولا يلبث أن ينهي نقاشه بالتشديد على الجانب الفكريّ الذي يدعو قارئه إلى الأخذ به أو هجره، لأنّه محض فكر. وقد أبرز روفينس عبارات الضعة التي يدسّها أوريجانس في تضاعيف بحثه، فيما أسقطها منها إيرونيمس ويوستينيانس. أمّا بامفيليوس الذي أنشأ كتاب **الدفاع عن أوريجانس** فقد أورد ما كتبه هذا الأخير في مقدّمة شرح الإنجيل بحسب يوحنّا، بخصوص العجز عن معرفة الأمور الإلهيّة معرفةً دقيقة. وممّا قاله فيه أنّ إثبات أمر إثباتاً قاطعاً دون سند مباشر وصريح يجيء الوحي به، كما هو في الكتب المقدّسة، هدر للوقت. فما خلا الإيحاءات الفائقة العادة لا معرفة ثابتة. لذا، يجب الأخذ بالبحث، إلاّ أنّه يجب توخّي الحذر أيضاً من المغالاة في درجة يقيننا ممّا تبلغه اكتشافاتنا. ويضيف

بامفيليوس في هذا قائلاً: إنّه جهل المرء جهله إن فعل ذلك.

إلى جانب ضعة أوريجانس في إجراء أبحاثه إجلاله حرمة قارئه. فهو لا يتعالى عليه إذ يبسط عليه علومه، بل يدعوه إلى أن يحكم في ما يلقيه عليه من نتائج، وأن يعرف أنّ لآخرين آراء تخالف ما يبسطه هو عليه، بل يستحثّه لكي يسلك في الموضوع المطروح مسلكاً خاصّاً، على حسب ما تزيّن له أفكاره. إنّ ما يرويه الصانع العجائب، تلميذ أوريجانس في قيصريّة فلسطين، عن معلّمه قراءتُهُ المتنوّعة التي كان يلقيها على مسامع تلامذته لأفكار فلاسفة عديدين، دون الملحدين منهم. وكان أوريجانس يكتفي بذكر ما يستقيم أو لا يقنع، حتى يدع مجالاً أمام تلامذته لاختيارهم ما يستحسنون عند هذا أو عند ذاك. ذلك أنّ لكلّ مفكّر نظام تفكير، يصعب اجتياحه من خارج. ولا بدّ، في عيني أوريجانس، من ولوجه من داخل، أي اصطحاب المفكّر في تضاعيف طروحاته. ولمّا كان يعتبر أنّ الإخلاص للّه وحده يكفي الإنسان علماً، فلا خشية إذاً على الإنسان من سماع أقوال لا تتّفق وما يؤمن به.

بدا أوريجانس في أعين كثيرين ممّن امتهنوا علوم اللاهوت الجدّ الأكبر لعدد من البدع التي مزّقت الكنيسة. فالإثباتات التي وضعها في كتاب البحث عن **المبادئ** قد تحوّلت بمن قرأها إلى إحداث شقاقات وخلل فظيع. ولكن، إن كان أولئك المبتدعون قد أخطأوا في فهم المرام وبلوغ المنشود ممّا كتبه أوريجانس، فحرموا وفصلوا، أيجوز ارتكاب الخطأ نفسه بعد النجاة منه؟ هل يكون إخفاق أولئك علّة كافية لكي يخفق ثانية من قاموا عليهم؟ والحقّ يقال، يُعدّ معلّماً حقاً من يصلح خطأ يرتكبه تلميذه، لأنّ المعلّم قَدرُه لا في معرفة الخطأ، بل في معرفة الصواب. أويكون، بالتالي، تجريم أوريجانس موقفاً صائباً على أساس إخفاق فلان في إدراكه؟ أو، قل، أليس الجدّ في معرفة ما كتبه وقصد إليه معلّم الإسكندريّة هو الموقف الصائب؟ وعليه، فالبحث في مقولات البحث في **المبادئ** سبيل إلى إشادة الإنسان المعلّم، والكفّ عن التقييم ضمانة لنجاحه. أمّا النظر في طروحاته فأمر يتعلّق بدرجة النظر في تطلّعات الكاتب نفسه إذ أنشأ هذا البحث في **المبادئ**.

الأب جورج خوّام البولسيّ

مدير معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت

حريصا – لبنان

مقدّمة روفينس*

١. أعلم أنّ إخوة عديدين سألوا بعض العلاّمة من ذوي التبحّر في الآداب اليونانيّة أن يبسطوا لهم أوريجانس بأسلوب رومانيّ، بحيث إنّ الآذان اللاتينيّة تقوى على فهمه؛ وقد حفزهم إلى ذلك رغبتهم في معرفة الكتب المقدّسة. فأنجز أخونا وزميلنا مثل هذه المهمّة بعد إذ رجاه الأسقف داماسيوس، حينما نقل من اليونانيّة إلى اللاتينية موعظتين حول نشيد الأناشيد. وممّا قاله في المقدّمة الرائعة التي صدّر بها مؤلّفه هذا أنّه خليق بنفس هذا الرجل أن تقال فيه كلمة الكتاب: أدخلني الملك إلى أخداره[1]، آملاً في أن يوقظ لدى القارئ تشوّقه لقراءة أوريجانس، والغوص فيه بحرص شديد. وممّا قاله أيضاً هذا: فيما استطاع أوريجانس أن يتفوّق على المؤلّفين أجمعين في سائر كتبه، فقد تفوّق على نفسه في كتابه نشيد الأناشيد. ويقطع أخونا، في هذه المقدّمة عينها، عهداً على نفسه بأنّه مغدق، لا محالة، بكتب تفاسير نشيد الأناشيد نفسها على الآذان الرومانيّة، وبعديد من كتب أوريجانس الأخرى. ولكنّي أرى أنّ به ميلاً لأن يختصّ الكتابة به نفسه علّه يجني منها مجداً، فيغدو أباً للخطاب بدل أن يكون ناقلاً له. أما نحن فنكمل العمل الذي بدأه والذي عدّه عملاً مفيداً؛ إلاّ أنّنا نفتقر إلى الصُّنعة حتى نأتي بألفاظ رجل فذّ على نحو لائق. كما أخشى على نفسي ألاّ يظهر هذا الرجل وكأنّه في منزلة دون لما هو عليه بسبب رعونة أسلوبنا، هو الذي قال فيه أخونا إنّه بعد الرسل[2] ملفان آخر للكنيسة، لما عنده من أفضال علم وحكمة.

---

* إنّ الشخص المعنيّ بهذه المقدّمة إيرونيمس. فقد لزم، في بداءة الأمر، قبل سنة ٣٩٣، موقفاً والى به أوريجانس، ثمّ ما لبث أن ارتدّ عليه بعد ذلك. راجع ما ذكرناه في مقدّمة الكتاب عن خلافه مع روفينس، حينما كان الاثنان لا يزالان في بلاد فلسطين. من ناحية ثانية، يؤكّد روفينس في مقدّمته هذه أنّ إيرونيمس – ويدعوه أخاه دون أن يذكر اسمه – قطع عهداً على نفسه في مقدّمة تفاسير نشيد الأناشيد، التي نقلها من اليونانيّة إلى اللاتينيّة، بأن يبادر إلى نقل كتب أوريجانس الأخرى إلى هذه اللغة عينها. والواقع أنّ هذا العهد قد قطعه إيرونيمس على نفسه في مقدّمة ترجمته التي نقل بها تفاسير أوريجانس الموضوعة لسفر حزقيال. أمّا في مقدّمة تفاسير نشيد الأناشيد فيذكر إيرونيمس أنّه لم يكمل ترجمة نشيد الأناشيد بأجزائه العشر، لكبر حجمه.

١ نش ١: ٤.

٢ ثمّة قراءة مختلفة لهذه اللفظة ترد بصيغة المفرد: «الرسول». إذ ذاك، يكون المقصود بولس.

٢. أعملتُ الفكر مراراً في هذا المشروع دون أن أقضّ مضجعي، بل صمدت في وجه مطالب الإخوة الذين كانوا يحثّونني على القيام بهذا العمل. ولكنّك ألححتَ، أيّها الأخ الأمين مكاريوس[٣]، حتى إنّ قاصراً ما كان ليستطيع أن يكفّك عن سؤلك. لذا، انقدتُ على الرغم من تأفّفي، لئلاّ أعاني مزيداً من إصرارك اللجوج، شرط أن أقتفي في النقل قدر الإمكان طريقة أسلافي، ومنهم ذاك الذي أوردنا ذكره خصوصاً. فقد نقل بالفعل إلى اللاتينيّة ما يربو على السبعين كتيّباً لأوريجانس أطلق عليها اسم **المواعظ**، وعدداً من تفاسيره حول الرسول. وحين كان يقع على بعض نقاط في اليونانيّة قد تثير مشكلة عمد إلى تشذيبها وتصليحها في نقله، لئلا يجد القارئ اللاتينيّ فيها شيئاً لا يتّفق وإيماننا. كذلك نحن أيضاً، نجري جريه قدر الإمكان؛ فإنْ ليس بصنعة الكاتب نفسها، إنّما – أقلّه – بمبادئ الطريقة نفسها، محترزين من أن نضع بين يدي القارئ ما نجده لا يتّفق في كتابات أوريجانس مع فكره وما هو في تناقض معه.

٣. وأمّا سبب تيك التصدّيات فقد جاء الكلام فيه بطريقةٍ وافية في كتاب **الدفاع**، الذي أنشأه بامفيليوس ذوداً عن كتب أوريجانس هذا نفسه. وقد أضفنا عليه كتيّباً أظهرنا فيه بالحجّة البيّنة، على ما أعتقد، أنّ يد الهراطقةِ وذوي النفوس المُضمِرة قد امتدّت إلى جزء كبير من كتاباته. وهذا الأمر واقع خصوصاً في تلك الكتب التي تحملني على نقلها، كُتُبِ **المبادئ** أو الرئاسات[٤]، التي هي كتب مبهمة، في الواقع، وعلى جانب كبير من الصعوبة، في سائر الأحوال. فهو يتطرّق فيها، بالحقيقة، إلى مواضيع وَقَفَ لها فلاسفةٌ سحابةَ حياتهم كلّها دون أن يفضوا إلى شيء. لا شكّ في أنّ كاتبنا قد جرى جريه هذا، على قدر طاقته، لكي يردّ التقوى إلى الإيمان باللّه وعلم الخلائق التي أضلّها هؤلاء الحكماءُ في الكفر. فإذا ما اتّفق أنّنا وقعنا في مكانٍ ما من كتبه على عبارات تخالف ما أورده بطريقةٍ ورعة في موضوع الثالوث، في أمكنةٍ أخرى، عمدنا إلى إغفالها إذ هي قد حُوِّرَتْ فليست منه، أو إلى صياغتها على وفق قاعدة الإيمان التي لا ننفكّ نراه يثبّت دعائمها[٥]. وقد يبدو في بعض الأحيان غامضاً، لأنّه يبغي الإيجاز إذ هو يخاطب أناساً متضلّعين من العلم وفقهاء؛ إذّاك، أضفنا إلى الموضوع

---

٣ ليس هذا الشخص نكرة، ولا هو اسماً منتحلاً؛ فاسمه يرد عند بامفيليوس أيضاً.

٤ يمكن اللفظ اليونانيّ أن يناسب هذا المعنى أيضاً. فيُكنى بالرئاسات عن الملائكة كما عن الشياطين، على حسب ما يرد في كول ١ : ١٦. بيد أنّ اعتماد هذا المعنى لا يطابق سوى عدد من فصول الكتاب.

٥ يبدو على روفينس أنّه يقول هذا: على وفق قاعدة الإيمان التي يلازمها أوريجانس في سائر كتبه.

المطروق توسيعاً اقتبسناه عن سائر كتبه[٦]، على سبيل الشرح والإيضاح في المقولة. ولكنّنا، لم نأتِ بشيء من عندنا في كلّ هذا، بل أخرجنا آراءه كما عبّر عنها في مقاطع أخرى[٧].

٤. وقد أنزلتُ هذه التحديدات في مقدّمتي علّني أُفلِتُ من سعاية وشاة يبحثون ثانيةً[٨] عن حجّة لكي يشكوني بها. ولك أنت أن تنظر في ما يفعله أناس الرجس والخصام. أمّا الآن فقد آلينا على أنفسنا أن نضطلع بعون اللّه وفضل صلواتكم بعملٍ عظيم جدّاً، لا بغية أن نسدّ أفواه الوشاة – فهذا أمر متعذّر إلاّ على اللّه – وإنّما لكي نزوّد الذين يريدون الخطو إلى معرفة الوقائع[٩] بمادّة. فالناسخَ هذه الكتبَ أو القارئَ إيّاها أستحلف، وأتوسّل إليه أمام اللّه الآب والابن والروح القدس، وبالإيمان بالملكوت الآتي وبسرّ قيامة الأموات، وبالنار الأبديّة المعدّة لإبليس وملائكته[١٠]، عساه لا يكون ميراثه إلى الأبد حيث البكاء وصريف الأسنان، وحيث لا تطفأ نارهم ولا يفسد سوسهم[١١]، ألا يزيد شيئاً على هذا المخطوط، وألا ينتقص منه، ولا يقحم فيه، ولا يبدّل[١٢]، بل فليقارن ما لديه من نسخات مع النسخة الأصليّة التي كانت لديه بمثابة مثال، وليصلّح كلمة فكلمة وينقّط. ولا يكوننّ لديه مخطوط غير مصلّح وغير منقّط[١٣] خشية من أن تحمل صعوبة المعنى للقارئ مزيداً من الإبهام، إذا ما كان المخطوط بلا تنقيط.

---

٦ يصعب، بالحقيقة، ذكر المواضع التي اقتبس روفينس عنها من كتب أوريجانس. أمّا إيرونيمس فيحمل على روفينس بأنّه أدرج تلك المقاطع من عند كتّاب آخرين.

٧ يؤكّد إيرونيمس هذا الواقع أيضاً.

٨ في هذا تنويه إلى السعايات التي انطوت عليها رسالةٌ كتَبَها يوحنّا، أسقفُ أورشليم، ردّاً على رسالة بعث بها إليه ثيوفيلس، أسقفُ الإسكندريّة.

٩ تدلّ هذه الكلمة على الأسرار الإلهيّة، غايةِ المعرفة الدينيّة. وتناسب، عند أوريجانس، لفظة «الحدثان»، أي الأفعال، التي يستعملها التيّار الأفلاطونيّ. وسوف يدرجها اللاهوت المدرسيّ في متن مفرداته عندما يتكلّم على السرّ كواقع يفوق المدارك البشريّة، وكعمل تدخل المادّة المنظورة في بنيته.

١٠ متى ٢٥ : ٤١.

١١ متى ٨ : ١٢؛ مر ٩ : ٤٨ (= إش ٦٦ : ٢٤).

١٢ نجد مثل هذا التحذير أيضاً في رؤ ٢٢ : ١٨–١٩. أنظر أيضاً تحذيراً مماثلاً في تث ٤ : ٢؛ ١٣ : ١؛ ٢٩ : ١٩.

١٣ يعني التنقيط فصل الكلمات بحواجز، في المخطوطات ذات الكتابة المفصّلة الأحرف.

المطروق توسيعاً اقتبسناه عن سائر كتبه[٦]، على سبيل الشرح والإيضاح في المقولة. ولكنّنا، لم نأتِ بشيء من عندنا في كلّ هذا، بل أخرجنا آراءه كما عبّر عنها في مقاطع أخرى[٧].

٤. وقد أنزلتُ هذه التحديدات في مقدّمتي علّني أُفلتُ من سعاية وشاة يبحثون ثانيةً[٨] عن حجّة لكي يشكوني بها. ولك أنت أن تنظر في ما يفعله أناس الرجس والخصام. أمّا الآن فقد آلينا على أنفسنا أن نضطلع بعون اللّه وفضل صلواتكم بعملٍ عظيم جدّاً، لا بغية أن نسدّ أفواه الوشاة – فهذا أمر متعذّر إلاّ على اللّه – وإنّما لكي نزوّد الذين يريدون الخطو إلى معرفة الوقائع[٩] بمادّة. فالناسخَ هذه الكتبَ أو القارئَ إيّاها أستحلف، وأتوسّل إليه أمام اللّه الآب والابن والروح القدس، وبالإيمان بالملكوت الآتي وبسرّ قيامة الأموات، وبالنار الأبديّة المعدّة لإبليس وملائكته[١٠]، عساه لا يكون ميراثه إلى الأبد حيث البكاء وصريف الأسنان، وحيث لا تطفأ نارهم ولا يفسد سوسهم[١١]، ألا يزيد شيئاً على هذا المخطوط، وألا ينتقص منه، ولا يقحم فيه، ولا يبدّل[١٢]، بل فليقارن ما لديه من نسخات مع النسخة الأصليّة التي كانت لديه بمثابة مثال، وليصلّح كلمة فكلمة وينقّط. ولا يكوننّ لديه مخطوط غير مصلّح وغير منقّط[١٣] خشية من أن تحمل صعوبة المعنى للقارئ مزيداً من الإبهام، إذا ما كان المخطوط بلا تنقيط.

---

٦ يصعب، بالحقيقة، ذكر المواضع التي اقتبس روفينس عنها من كتب أوريجانس. أمّا إيرونيمس فيحمل على روفينس بأنّه أدرج تلك المقاطع من عند كتّاب آخرين.

٧ يؤكّد إيرونيمس هذا الواقع أيضاً.

٨ في هذا تنويه إلى السعايات التي انطوت عليها رسالةٌ كتبَها يوحنّا، أسقفُ أورشليم، ردّاً على رسالة بعث بها إليه ثيوفيلس، أسقفُ الإسكندريّة.

٩ تدلّ هذه الكلمة على الأسرار الإلهيّة، غايةِ المعرفة الدينيّة. وتناسب، عند أوريجانس، لفظة «الحدثان»، أي الأفعال، التي يستعملها التيّار الأفلاطونيّ. وسوف يدرجها اللاهوت المدرسيّ في متن مفرداته عندما يتكلّم على السرّ كواقع يفوق المدارك البشريّة، وكعمل تدخل المادّة المنظورة في بنيته.

١٠ متى ٢٥: ٤١.

١١ متى ٨: ١٢؛ مر ٩: ٤٨ (= إش ٦٦: ٢٤).

١٢ نجد مثل هذا التحذير أيضاً في رؤ ٢٢: ١٨–١٩. أنظر أيضاً تحذيراً مماثلاً في تث ٤: ٢؛ ١٣: ١؛ ٢٩: ١٩.

١٣ يعني التنقيط فصل الكلمات بحواجز، في المخطوطات ذات الكتابة المفصّلة الأحرف.

الكتاب الأول

مقدّمة أوريجانس*

١- الحقيقة هي المسيح

إنّ جميع الذين يؤمنون إيماناً ثابتاً بأنّ **النعمة والحقّ حصلا بيسوع المسيح**[١]، الذين يعرفون أنّ المسيح هو **الحقّ**[٢] ما دام هو نفسه قد قال: **أنا الحقّ**[٣]، لا ينالون المعرفة التي تدعو الناس إلى حياة رغدة وهنيئة من مورد آخر غير كلمات المسيح نفسها وعقيدته. إنّنا لا نعني بكلمات المسيح ما علّمه فقط عندما أصبح إنساناً وعاش في الجسد، إذ كان المسيح، كلمة الله، موجوداً قديماً في موسى والأنبياء. وبالفعل، كيف يُعقل أن يمكن هؤلاء التنبّؤ عن المسيح بدون كلمة الله؟[٤] ليس من العسير علينا في شيء أن نقيم

---

* لهذه المقدّمة أهميّة مرموقة. إنّها تشير كمقدّمة كتاب ذي فكر لاهوتيّ إلى نقطة الانطلاق التي يقود منها الكاتب أبحاثه، وإلى الغاية والتطلّعات التي يرغب إليها. كذلك، تبسط حالة قاعدة الإيمان في كنيسة الإسكندريّة، في مطلع القرن الثالث، محدّدة النقاط الراسخة والمسائل التي لا تبرح موضوع نقاش. فإنّ كلّ حقيقة دينيّة جاءت البشر بيسوع المسيح، حتى في العهد القديم، لأنّ المسيح كان حاضراً فيه أيضاً حضوراً سرّياً. ذلك أنّ الآباء الأوّلين عدّوا ظهور الله في الميثاق العتيق عمل المسيح، الوسيط الأوحد. إلاّ أنّه يسود بين المسيحيّين، رغم ذلك، اختلافات شتّى حول عدد من المسائل؛ ويفكّر أوريجانس بالانشقاقات التي سبّبتها البدع. وفي نظره، لا قياس للحقيقة غير قاعدة الإيمان وحدها، التي سُلّمت منذ الرسل ببشارة الكنيسة. لكنّ الرسل لم يحدّدوا سوى النقاط الجوهريّة، دون أن يشيروا إلى سبب مقولاتهم، مفسحين في المجال أمام البحث على ضوء الروح القدس. لذلك، ينظر أوريجانس في التأكيدات الثابتة، ويوطّد العزم على طرق المسائل العالقة في نواحي عديدة من الإيمان.

١ يو ١: ١٧.

٢ حفظ أوسابيوس، أسقف قيصريّة، هذا المطلع بأصله اليونانيّ؛ وتبدو ترجمة روفينس نقلاً حرفياً له. وقد فعل مؤرّخ الكنيسة كذلك لكي يبعد الشبهة عن أوريجانس، الذي اتّهم بأنّه يصوغ ما كتبه على أساس أفلاطونيّ. وفي الواقع أنّ «معرفة الحقّ» مفهوم يفترض الإدراك على مستوى النفس، لا العقل.

٣ يو ١٤: ٦.

٤ من أفكار أوريجانس الثابتة والمألوفة في سائر كتبه أيضاً، التي فسّر فيها أسفاراً مقدّسة.

البرهان على هذا، مبيّنين من الكتب الإلهيّة أنّ موسى والأنبياء تكلّموا وأجروا ما أجروا من أعمال ممتلئين من روح المسيح. ولكنّ قصدنا أن نخوض في الموضوع الحاضر بأشدّ الطرق اقتضاباً. لذلك، حسبنا الركون في اعتقادي إلى شهادة القدّيس بولس هذه في الرسالة التي سطّرها إلى العبرانيّين[٥]: **بالإيمان موسى، لما كبر، أبى أن يدعى ابناً لابنة فرعون، واختار المشقّة مع شعب اللّه على التمتّع الوقتيّ بلذّة الخطيئة، عادّاً عار المسيح ثروة أعظم من كنوز مصر**[٦]. ويشير بولس إلى أنّ يسوع تكلّم عبر رسله أيضاً بعد ارتفاعه إلى السماء، فيقول: **هل تريدون برهاناً على أنّ المسيح ينطق فيّ؟**[٧]

٢ – التقليد

ولّما كان كثيرون ممّن يجهرون بإيمانهم بالمسيح على خلافٍ فيما بينهم لا حول مسائل قلّما تكون ذات شأن فقط، وإنّما بخصوص نقاط ذات أهميّة كبرى أيضاً: كاللّه، والربّ يسوع المسيح نفسه، والروح القدس؛ لا هذا وحسب، بل في موضوع الكائنات الأخرى المبروءة أيضاً، أي السيادات والسلاطين المقدّسة – يبدو من الضروريّ، إذاً، أن نحدّد ما هو أكيد في كلّ نقطة من هذه النقاط، وأن نبسط قاعدة الإيمان[٨] بوضوحٍ قبل أن ننحو ببحثنا صوب اتّجاه آخر. وبالواقع، فيما وعد كثير من اليونانيّين والبرابرة بالحقيقة، عزفنا نحن عن البحث عنها لدى الذين يزفّونها عبر آراء خاطئة، حينما آمنّا بأنّ المسيح هو ابن اللّه، وتيقنّا أنّه حريّ بنا أن نتلقّنها منه. كذلك الآن، فإذ يعتقد الكثيرون أنّ لديهم أحاسيس المسيح، فيما يفكّر بعض منهم تفكيراً مختلفاً عمّا يفكّر به بعضهم الآخر، يجدر المحافظة على البشارة الكنسيّة كما نُقِلَت منذ الرسل بالخلافة، وأُودِعَت في الكنائس حتى الآن. والحقيقة التي ليست على تناقض والتقليدَ الكنسيَّ والرسوليَّ توجب وحدها الإيمان بها.

---

٥ ينسب أوريجانس الرسالة إلى العبرانيّين لبولس، مع علمه اليقين بأنّ أحد تلاميذه هو مدوّنها. إلاّ أنّه موثق بأنّ أفكار الرسالة لا يمكنها أن تأتي إلاّ من بولس.

٦ عب ١١: ٢٤ ي.

٧ ٢ كو ١٣: ٣.

٨ لا أحد يمكنه أن يرتفع على قاعدة الإيمان، ولا أن يحسبها أمراً جائزاً. فما يدعوه أوريجانس، هنا، قاعدة إيمان يسمّيه قانوناً في مواضع أخرى. إنّه الإرث الثابت الذي بلغ منذ الرسل، عبر القرون، حتى المؤمنين. وفي هذا المعنى، أنظر ما يؤكّده أسفل.

٣ – البحث اللاهوتيّ

وفي واقع الأمر أنّه ينبغي أن نعرف أنّ الرسل القدّيسين قد نقلوا بوضوح تامّ كلّ ما عدّوه ضروريّاً للمؤمنين جميعاً، أنّى بشّروا بالإيمان بالمسيح، حتّى الذين بدوا على قدر كبير من الكسل في انطلاقتهم نحو البحث عن العلم الإلهيّ. وقد تركوا مهمّة البحث عن أسباب تأكيداتهم لأولئك الذين سوف يستحقّون مواهب الروح الجزيلة[٩]، الذين سوف ينالون من الروح القدس نفسه نعمة الكلمة والحكمة والمعرفة[١٠] على وجه خاصّ. لقد جزموا بوجود الوقائع الأخرى، ولكنّهم لم يتكلّموا على طريقة كونها ومنشئها، لكي يجد ذوو الغيرة فيما بعد، بدون ريبة، ما يتمرّسون فيه[١١] شغفاً بالحكمة، فيُبدوا للعيان ثمار طاقاتهم، هم الذين أعدّوا ذواتهم لكي يكونوا أهلاً لأن ينالوا الحكمة، وقادرين على ذلك.

٤ – فحوى قاعدة الإيمان

دونك كلّ ما نقلته البشارة الرسوليّة بوضوح[١٢]. إنّ ثمّة إلهاً واحداً، في بادئ الأمر، قد خلق كلّ شيء، وأقامه، وأوجد الكون في وقتٍ لم يوجد فيه شيء[١٣]. منذ بدء الخليقة وتكوّن العالم هو اللّه، إله الصدّيقين جميعاً: آدم وهابيل، وشيت، وأنوش، وأخنوخ، ونوح، وسام، وإبراهيم، وإسحق، ويعقوب، والآباء الاثني عشر، وموسى، والأنبياء. وفي الأزمنة الأخيرة، أرسل اللّه ربّنا يسوع المسيح كما سبق فوعد بذلك عبر أنبيائه، لكي يدعو أولاً إسرائيل، ومن بعده الأمم على أثر خيانة شعب إسرائيل. وقد أعطى هذا الإله نفسه البارّ والصالح، أبو ربّنا يسوع المسيح، الناموس والأنبياء والأناجيل: فهو إله الرسل، إله العهدين القديم والجديد[١٤].

---

٩ أنظر ١كو ١٢: ٧ي.

١٠ يعتبر أوريجانس الحكمة والمعرفة مواهب أسمى من الإيمان؛ ولكنّه، لا يرى نفعها بدون هذا الأخير.

١١ إنّ البحث اللاهوتيّ تمرين، يتدرّب العقل فيه على الاقتراب من الحكمة؛ ولا بدّ من التمرّس فيه.

١٢ لم يحصر أوريجانس حقائق الإيمان التي يوردها ناسباً إيّاها إلى البشارة الرسوليّة ببحث **المبادئ**. فهو يذكرها في كتب تفسيره إنجيلَي يوحنّا ومتّى أيضاً.

١٣ لم يعرف الإغريق الخلق من العدم؛ فالفكرة غير مألوفة عند فلاسفتهم. وسوف يعود أوريجانس مرّاتٍ عديدة إلى تأكيده هذا، في كتبه الأخرى. ولكنّ مرجعه المحبّب إليه **الراعي هرماس**. فهذا المؤلّف يعدّه أوريجانس بين أسفار الكتاب، مع أنّه يُلمح إلى النقاش الدائر في أمر قانونيّته.

١٤ يربط أوريجانس مراراً وتكراراً بين العهدين القديم والجديد كلّما تحدّث عن الخالق: إنّه بارئ الكون وأبو الربّ يسوع المسيح، الإله الصالح، معاً. وفي ذلك غمز من جانب أصحاب العرفان وأتباع مرقيون.

ومن ثمّ يسوع المسيح، الذي جاء وولد من الآب قبل كلّ خليقة. وكما آزر الآبَ في خَلْقِهِ كلّ شيء، إذ **به كوّن كلّ شيء**[١٥]، كذلك، في الأزمنة الأخيرة، فقد تأنّس ملاشياً ذاته، وتجسّد فيما كان هو الله، ولبث بعد أن أصبح إنساناً ما كان عليه من ذي قبلُ، أي الله. وقد اتّخذ جسداً شبيهاً بجسدنا، مع فارق وحيد أنّه ولد من عذراء ومن الروح القدس. ومن حيث إنّ يسوع المسيح هذا قد ولد وتألّم بالحقيقة لا بالظاهر، فقد ذاق الموت الاعتياديّ[١٦]؛ وقام حقاً من بين الأموات، ثمّ ارتفع إلى السماء[١٧] من بعد قيامته إذ أمضى زمناً عائشاً مع تلاميذه.

وبعد ذلك، نقلوا أنّ الروح القدس يشارك الآب والابن في الكرامة والمنزلة. وفيما يتعلّق به، لا رؤية واضحة في أمر ولادته أو عدم ولادته[١٨]، وبوجوب اعتباره أو عدم اعتباره ابناً للّه. لكنّ هذا كلّه ينبغي علينا أن نبحث فيه على قدر طاقتنا بادئين من الكتاب المقدّس، وأن نمحّصه بفطنة. وقد ألقى هذا الروح الوحي على الأنبياء والرسل

---

١٥ يو ١: ٣. إنّ صياغة التأكيد على هذا النحو أمر مألوف عند الآباء قبل مجمع نيقية وبعده. لكنّ بعضاً اشتمّ منه نفحة بدعة، إذ فيه شيء من التبعيّة الظاهرة، ما دام الآبُ الخالقَ الأولَ، والابنُ يؤازره في عمله.

١٦ يعني الموت المألوف عند بني البشر أجمعين؛ إنّه موت الطبيعة الذي لا يدعو إلى أسف من الوجهة الأدبيّة. وفي هذا تمييز من «الموت عن الخطيئة»، وهو موت يُحمد المرء عليه، ومن «موت الخطيئة»، وهو موت يُستقبح. وإنّ استعمال أوريجانس هذا النوع من الحديث يدلّ على إلمامه بالفكر المدعوّ رواقيّاً، لتحبيذه الحديث عن طبقات الوجود السعيد.

١٧ إنّ الداعي إلى إلحاح أوريجانس على حقيقة جسد المسيح، وعذاباته، وموته، وقيامته بدعةٌ سمّيت المظهريّة، دعا بها عدد من أهل العرفان الذين زعموا أنّ موت المسيح لم ينقضِ بالفعل، وإنّما بالمظهر كأنّه وهم، إذ قد أخذ جسماً روحيّاً.

١٨ لا يطرح أوريجانس مسألة ولادة الروح القدس، أو عدم ولادته، من قبيل الشكّ على حسب ما للعبارة من ظاهر؛ ولا يطرحها، ثانيةً، من قبيل الجهل كما يبدو الأمر. إنّما إثارته السؤال نابع من رغبة رسوليّة في شرح العقيدة لمن يجهلها وهو على قدر من المعرفة الدنيويّة. لذلك، لم يثقل الأمر على بامفيليوس، فكتب معلّقاً على ذلك: «ما من ريبة أنّ أوريجانس لا يحسبه [الروح القدس] خليقة إن ساءل نفسه هل هو مولود أم غير مولود، لأنّه كان سيضيف هذا على بحثه لو كان كذلك». والحقيقة أنّ شهادة بامفيليوس تضفي جانباً آخر على قول أوريجانس. فهو يفيد أنّ فكرة الخلق لا ترد عند أوريجانس إذا ما تكلّم على الروح القدس بألفاظ الولادة. فإذا كان بامفيليوس لم يجد صعوبة البتّة عند قراءته أوريجانس بمقولاته هذه، بات جلياً، على ما أظنّ، أنّ التمييز بين «ولادة» و«خلق» في أمر الأقانيم لم يكن بعد قد فرض على المفردات. وبالفعل، استشهد بامفيليوس العام ٣٠٩، أو ٣١٠، أي قبل أن ينشب نزاع آريوس مع أسقفه بشأن المسألة المذكورة، بين عامي ٣١٨، ٣٢٢.

القدّيسين بأجمعهم، فلم يكن عند الأقدمين روح آخر يختلف عنه عند الذين أوحي إليهم، لدى مجيء المسيح. إنّ هذا كلّه يُبَشَّر به بوضوح تامّ في الكنيسة.

٥ – علاوةً على ما تقدّم، تنال النفس التي تحظى بذات وحياة خاصّتين بها مصيراً يناسب ما تستحقّه، عندما تبرح هذا العالم. فإمّا تحصل على ميراث الحياة الأبديّة والسعادة لو استحقّت لها أفعالها ذلك، وإمّا تُلقى في النار الأبديّة والعذابات لو سارت بها إليها الخطايا التي اقترفتها برذائلها. إلاّ أنّ وقت قيامة الأموات لا يلبث أن يأزف حينما **يقوم هذا الجسد بلا فساد، هو الذي زرِع اليوم بفساد، ويقوم بالمجد هو الذي زرِع اليوم بالهوان**[١٩].

وحدّدت البشارة الكنسيّة أيضاً هذه النقطة التالية: تنعم كلّ نفسٍ عاقلة بحريّة اختيار وبإرادة[٢٠]. وهي تصارع إبليس وملائكته والقوى المعادية، لأنّها تجتهد في أن تثقّلها بالخطايا. ولكنّنا إن عشنا في استقامةٍ وحصافة فكر نجتهد في أن ننفض عنّا مثل هذه الأدناس. فينبغي بالتالي أن ندرك أنّنا لسنا نخضع للحتميّة، ولا نحن مرغمون بأيّ شكلٍ من الأشكال أن نسلك على رغم أنفنا سلوكاً سيّئاً، أو سلوكاً حسناً[٢١]. فلو كنّا ننعم بحريّة اختيار، ثمّة لا محالة بعض قوى قادرة أن تقذف بنا نحو الشرّ، وأخرى تساعدنا على إتمام خلاصنا؛ بيد أنّنا لسنا مجبرين بحتميّة السلوك سلوكاً سيّئاً أو سلوكاً حسناً. ويعتقد اعتقاداً مخالفاً من يقولون إنّ مسير النجوم وحركاتها علّة الأفعال البشريّة، لا ما لا يتعلّق منها بحريّة الاختيار فقط، وإنّما ما هو منها في مقدورنا أيضاً[٢٢].

هل تولد النفس بواسطة الزرع، بحيث إنّ مبدأها أو جوهرها يكون مكتنفاً في البذور الجسديّة ذاتها، أم هي من مصدرٍ آخر؟ أهي مولودة، في هذه الحالة، أم لا، أو تكون

---

١٩ ١كور ١٥: ٤٢ي.

٢٠ يؤكّد أوريجانس بإثباته هذا وحدة الطبيعة لدى الأنفس العاقلة كلّها، فلا طبقات تفصل بين أنفس وأنفس، على غرار ما يصوّر أتباعُ فالنتينس الأمرَ بين أنفس البشر. فهؤلاء يميّزون بين الروحيّين، والنفسيّين، والماديّين، من أبناء البشر.

٢١ يرمي أوريجانس بكلامه هذا إلى القائلين بالقدر، وبعض أصحاب بدعة العرفان، وأتباع فالنتينس خصوصاً، الذين يعلّمون بأنّ الإنسان خاضع لقدره على شكل مسبق. ففي اعتقاد هؤلاء أنّ الروحيّين مخلّصون، والماديّين هالكون.

٢٢ اعتقد الأقدمون، حكماءُ وعمومٌ، بأنّ الكواكب ذات أثر في مصير الإنسان، لا يتبدّل أنملة. ولم يبرح هذا الاعتقاد سائداً في أيام أوريجانس، الذي لم يألُ جهداً لكي ينزعه من العقول.

قد وُضِعَت في الجسم من خارج أم لا؟[٢٣] فهذا ما لم تحدّده البشارة الكنسيّة على نحوٍ وافٍ.

٦ – وقد علّمت البشارة الكنسيّة وجود إبليس وملائكته والقوى المعادية، ولكنّها لم تتبسّط بشكلٍ واضح في موضوع طبيعتهم وشكل كيانهم. إلاّ أننا نجد لدى كثيرين رأياً يزعم بأنّ إبليس ملاك أقنع بزندقته عدداً من الملائكة أن يلحقوا به في غيّه. لذلك، يُدعى أولئك ملائكته حتى الآن.

٧ – كما نجد هذا أيضاً في البشارة الكنسيّة: إنّ هذا العالم قد كوّن؛ لقد بدأ في زمنٍ ما، ومن حيث هو قابل للفساد فسوف يزول. ماذا وجد قبل هذا العالم، وماذا يوجَد بعده؟ كثيرون لا يعرفون ذلك معرفة جليّة، لأنّه ما من شيء واضح في هذا الموضوع في البشارة الكنسيّة.

٨ – بالإضافة إلى ذلك، دُوِّنَتِ الأسفار المقدّسة بفعل روح اللّه. وليس لها من معنى ما يظهر بوضوحٍ فقط، بل ثمّة آخر أيضاً يعجز عنه الكثيرون[٢٤]. إنّ ما جاء وصفه فيها إنّما وجهٌ لبعض الأسرار، وصورةُ الوقائع الإلهيّة. على هذا تجمع الكنيسة كلّها معاً. فالناموس روحيّ، لكنّ ما يعنيه الناموس روحيّاً لا يعرفه الجميع[٢٥]، وإنّما يعرفه أولئك الذين نالوا نعمة الروح القدس في كلام الحكمة والمعرفة[٢٦].

لفظ «العديم الجسم»

إنّ لفظ ασωματος، أي العديم الجسم، يجهله ويأنف عن استعماله كثير من المؤلّفين والكتب المقدّسة. فإن اعترَضَنا كتابٌ هذا عنوانه: «عقيدة بطرس»[٢٧]، وفيه أنّ

---

٢٣ ما يطرحه أوريجانس هنا في غاية الصعوبة. إنّ الحديث عن ولادة النفس يُسمّى استحالة، أي انتقالاً إلى حالة جديدة. ويُقصد من ذلك إلى تحوّل القوّة المشطورة إلى عنصرين، والمكتَنَفة في البذور الجسديّة، إلى واحدة تسمّى النفس. فمصدر هذه، بالتالي، ليس من خارج. لقد أخذ ترتليانس بهذه الفكرة، وحار أوغسطينس في أمره بشأنها. أمّا الحديث عن إثبات النفس من خارج فوجهته خلقها من قبل اللّه، أو وجودها دوماً.

٢٤ في اعتقاد أوريجانس، إذاً، أنّ معاني الكتاب الروحيّة ثابتة تأخذ بها الكنيسة جمعاء.

٢٥ راجع ما يقوله بولس في رو ٧: ١٤.

٢٦ راجع صدى هذا القول في ١كو ١٢: ٨؛ وأيضاً، الحاشية رقم ١٠.

٢٧ يذكر إغناطيوس الأنطاكيّ، في مطلع القرن الثاني، اسم كتيّب آخر شبيهاً في رسالته إلى أهل إزمير: «**بشارة بطرس**»، دون أن يأتي على ذكر شيء عن موطنه. وقد نقل كلّ من أوسابيوس وإيرونيمس هذه المعلومة عنه.

المخلّص يُسِرُّ لرسله: **إني لستُ بشيطان لا جسم له**، يجب الإجابة عن هذا أوّل الأمر بأنّ هذا الكتاب ليس في عداد الكتب التي قبلت الكنيسة بها. وينبغي إقامة الدليل على أنّه ليس من وضع بطرس، ولا من وضع أيّ كاتب آخر ألهمه روح اللّه. ولئن سلّم أحد بما نفيناه لتوّنا فليس للفظ ασωματος هنا المعنى ذاته الذي نجده لدى المؤلّفين اليونانيّين والوثنيّين، عندما يتحدّث الفلاسفة عن الطبيعة التي لا جسم لها. وفي الواقع أنّ عبارة **شيطان لا جسم له** تعني، في هذا الكتيّب، أنّ الحالة، أو المظهر الخارجيّ، لجسم الشيطان، مهما كان أمره، ما هو شبيهاً بجسمنا الذي هو أكثف منه ومُرئيّ. لكن، يجب علينا أن نفهم ما يقوله مؤلّف هذا الكتاب وفق المعنى الذي أراده هو، ألا أنّ المسيح ليس له جسم شبيه بجسم الشياطين – فهذا الأخير هو بحدّ طبيعته شيء مرهف، كأنّه نسمة رقيقة، ولذلك يعتقد أغلبيّة البشر ويقولون بأنّه عديم الجسم[٢٨] – بل إنّما للمسيح جسم هيوليّ يُجَسّ. فإذا ما أخذنا، بالحقيقة، بعادات الناس السائدة، فإنّ كلّ ما ليس من هذا القبيل يدعى «بلا جسم»، عند أكثرهم سذاجة وجهلاً. فكأنّ الأمر أن يُقال إنّ الهواء الذي نتنشّقه ليس بذي جسم، لأنّه ليس جسماً يمكن وضع اليد عليه والإمساك به، ولأنّه لا يصمد عند الضغط عليه.

٩ – ولكن، لنبحثنّ في الأسفار المقدّسة لعلّ فيها ما يسمّيه الفلاسفة اليونانيّون ασωματος، أي ما لا جسم له، تحت شكل لفظة أخرى. إنّه لحريّ بنا أن نطرح السؤال على أنفسنا: كيف نفهم اللّه نفسه إذا كان ذا جسم[٢٩]، ويمتلك شكلاً خارجيّاً على وفق حالة معيّنة، أو إذا كان على نحوٍ يختلف فيه عن الأجسام؟ إنّ هذا كلّه غير مطروق بوضوح في بشارتنا. والأسئلة هي هيٍ تُطرَح بخصوص المسيح والروح القدس، بل بخصوص كلّ نفس وكلّ طبيعة عاقلة!

ويزعم الأخير في شرحه سفر إشعيا أنّ في إنجيل العبرانيّين قولاً شبيهاً. وفي سائر الأحوال، نجد صدى مثل هذا القول في لو ٢٤: ٣٦–٣٩، حيث يدعو يسوع وقد نهض من القبر تلاميذه الحائرين في أمر قيامته إلى لمسه.

٢٨ إعتقد ترتليانس اعتقاد أوريجانس بشأن أجسام الشياطين المرهفة. وللملائكة، عند أوريجانس، هذا الصنف من الأجسام «الأثيريّة، كأنّها نور لامع». الثالوث، وحده دون سواه، لا جسم له.

٢٩ رأى ترتليانس غير رؤية أوريجانس في موضوع الجسم يُنسب للّه! ذلك أنّ ترتليانس لا يفصل بين الواقع والجسميّ. فإذا اللّه واقع، هو أيضاً في جسم! إنّ رؤية ترتليانس هذه ثمرة الرؤية الرواقيّة، الماديّة، التي راجت بين عدد لا بأس به من كبار كتّاب الكنيسة في هذه الحقبة، المدعوّين أصحاب الصورة الآدميّة فيما يختصّ بالكلام على اللّه.

١٠ – فحوى عقيدة الإيمان: «تابع»

وحسب البشارة الكنسيّة، يوجد أيضاً ملائكة اللّه، وقوًى صالحةٌ تؤازره في إتمام خلاص البشر: فهذه متى خُلِقَت، وبأيّ طبيعة خُلِقَت، وكيف هي؟ ليس هذا كلّه محدّداً بوضوح. وما من شيء واضح نُقِل إلينا عن الشمس والقمر والنجوم، هل هي كائنات حيّة أو لا نفس لها[٣٠]!

يجب الانطلاق من هذه النقاط كما لو كانت عناصر أو ركائز، عندما يُرام أن يُشَيَّد شبه مجموعة، أو شبه بناء، من العقائد بدءًا من علل هذا كلّه، على حسب القول المأثور: أضيئوا في ذواتكم نور المعرفة؛ وذلك من أجل الغوص بعمقٍ في حقيقة كلّ نقطةٍ، عبر تأكيدات واضحة لا بدّ منها، بغية تكوين بناء واحد من العقائد كما قلنا، بواسطة مقارنات وتأكيدات يُعثَر عليها في الكتب المقدّسة، أو تُستَنبَط بالبحث عن النتيجة المنطقيّة وباتّباع تفكير نزيه.

٣٠ علّم أفلاطون بحياة تزخر الكواكب بها؛ وذهب أوريجانس مذهبه في هذا، على غرار فلاسفة تلك الحقبة. وفي أثناء النزاعات المريرة التي اتّسمت باسمه، حمل معارضوه على تعليمه هذا الرأي، فأدين عام ٥٤٣ على يد يوستينيانس.

الحلقة الأولى من المقالات (١-١ حتى ٢-٣)

المقالة الأولى*: في الآب والابن والروح القدس (١:١-٤)

القسم الأوّل: في اللّه (١:١)

١-١-١ اللّه لا جسم له

أعرف أنّ بعضاً[١] يحاولون أن يقولوا بأنّ اللّه جسم حتى إنّهم يستذكرون الكتاب أيضاً، لأنّهم يقرأون في موسى: **إلهنا نار آكلة**[٢]، وفي إنجيل يوحنّا: **إنّ اللّه روح، والذين يعبدونه ينبغي عليهم أن يعبدوه بالروح والحقّ**[٣]. فهم يفهمون النار والروح كأنّهما محض جسمين[٤]. إنّني أريد أن أسألهم رأيهم في تأكيد الكتاب هذا: **اللّه نور**. يكتب يوحنّا، بالواقع، في رسالته: **اللّه نور، وليس فيه ظلمة**[٥]. إنّه، بلا مراء، ذلك النور الذي يضيء كامل إدراك أولئك الذين يستطيعون فهم الحقيقة، كما يقول المزمور ٥: **بنورك سنعاين النور**. فماذا نسمّي نور اللّه الذي به يُرى النور، سوى أنّه قدرة اللّه التي تُري من تُنيره حقيقةَ الأشياء كلّها، أو تطلعه على معرفة اللّه نفسه المسمّى الحقّ؟

---

* يتألّف بحث أوريجانس في **المبادئ** من كتابين اثنين، ينقسم كلّ كتاب منهما إلى مقالات وفيها أقسام، وفي كلّ قسم عدد من الفقرات، وتحتوي هذه أخيراً على عدّة نقاط. أمّا الكتاب الأول ففيه مقالتان، يتناول أوريجانس في أولاهما مسألة الثالوث، ويخوض باحثاً في غمار المسائل التي تواجه العقل بشأنه على امتداد أقسام أربعة. وفي المقالة الثانية من هذا الكتاب الأول، يتطرّق إلى موضوع الخلائق العاقلة، وما يزال يعالج المعضلات الشائكة التي تمثل أمام الباحث، على امتداد أربعة أقسام، حتى يشبع معالجته طرحاً وحلاً.

١ يقصد بهم دعاة النزعة إلى تصوير اللّه بهيئة بشريّة، الذين يأبون أن يعترفوا بشيء موجود ما لم يكن ذا جسم، على طريقة الرواقيّين أصحاب الفلسفة الماديّة. ويذكر أوريجانس من بينهم ميليتون أسقف ساردس، في تفسيره الرسالة إلى أهل رومة.

٢ خر ٢٤:١٧. لقد اعتبر دعاة مذهب العرفان اللّه ذا كيان من نار، بناءً على ما يرد في هذه الآية.

٣ يو ٤:٢٤.

٤ بهذا تتميّز النظرة الرواقيّة أنّ الروح جسم أيضاً. ولدى نوفاتيانس، مؤلِّفِ الخطاب عن **الثالوث**، نفحة رؤية مشابهة.

٥ ١ يو ١:٥.

هذا ما تعنيه العبارة: **بنورك سنعاين النور**[٦]، ألا أنّنا سنعاينك أنت الآب في كلمتك وحكمتك، أي في ابنك. هل يجب اعتباره، ما دام يدعى نوراً، شبيهاً بنور الشمس؟ وكيف نعطى بضعَ ذكاءٍ منه، ولو نزراً يسيراً، فندرك ابتداءً من هذا النور الجسميّ علّةَ المعرفة، ونجد فهم الحقيقة؟

١-١-٢ إن ارتضى محاورونا بطرحنا – الذي أقام العقلُ نفسُه الدليلَ عليه، في موضوع طبيعة هذا النور– وأقرّوا بأنّه من غير الممكن إدراك اللّه كأنّه جسم، حسب معنى هذا النور، يضحي في وسعنا أن نقدّم لهم تعليلاً مماثلاً بشأن النار الآكلة. وفي الواقع، ماذا يلتهم اللّه من حيث إنّه نار؟ أيمكن الاعتقاد بأنّه يلتهم مادّة جسميّة **كالخشب، والتبن، أو الهشيم**؟[٧] ماذا يصنع ممّا هو جدير بالمديح، إن هو نار تلتهم مثل هذه الموادّ؟ ولكن، لننظرنّ في ما يلتهمه اللّه ويبيده: إنّه يلتهم أفكار السوء، ويلتهم أفعال الخزي، ويلتهم رغائب الخطيئة حينما ينساب في عقول المؤمنين، وحينما يسكن مع ابنه في النفوس التي جُعِلَت قادرة أن تتقبّل كلمته وحكمته[٨]، كما قيل: **أنا وأبي نأتي إليه، ونجعل عنده مقامنا**[٩]! وبعد إذ يلتهم فيها الرذائل كلّها وجميع الأهواء يجعل منها لنفسه هيكلاً نقياً وخليقاً به.

أمّا الذين يحسبون أنّ اللّه جسم، إذ يُدعى روحاً[١٠]، فيجب علينا أن نجيب عنهم بهذا القول: يدأب الكتاب المقدّس على تسمية ما هو نقيض هذا الجسم الكثيف والجامد روحاً، عندما يريد أن يدلّ عليه. ويقول في هذا: إنّ **الحرف يقتل، أمّا الروح فيحيي**[١١]. ما لا شكّ فيه أنّ الحرف يدلّ على الوقائع الجسميّة، والروح على الوقائع العقليّة التي ندعوها أيضاً روحيّة[١٢]. ويكتب الرسول مضيفًا: **حتى هذا اليوم، إذا قُرئ موسى يكون البرقع على قلوبهم، ولا يُرفع البرقع إلاّ متى رجعوا إلى الربّ؛ وحيث**

---

٦ مز ٣٥: ١٠. سوف يلحق هذا التفسير بلاهوت الإسكندريّة فيميّزه، ولا يزال يبرز عند كبار رجالات المدينة.

٧ ١ كو ٣: ١٢.

٨ من أسماء المسيح الجليلة، وقد عرض أوريجانس ألفاظها الوقورة في تفسيره إنجيل يوحنا. واعلم أنّه ما من دراسة تتمّ للاهوت المسيح، عند أوريجانس، بدون التطرّق إليها.

٩ يو ١٤: ٢٣. من كبرى المسائل المطروحة في قضايا أوريجانس سكنى المسيح وأبيه وروحه القدّوس في النفوس.

١٠ يو ٤: ٢٤.

١١ ٢كو ٣: ٦.

١٢ لا بدّ من الإيقان أنّ الأقدمين جهلوا أمر التمييز الحديث بين الذهنيّ – أي الفكرة والخطاب – والروحيّ – أي الحدس والزهد – في ما هو من شأن الوقائع غير الجسّمة، فامتزج كلا المعنيين.

يكون روح الربّ فهناك الحرّيّة[١٣]. فالبرقع مُسدَل على القلب طالما لا اهتداء إلى الفهم الروحيّ. وبسبب هذا البرقع، أي بسبب فهم غليظ بعض الشيء، الكتاب نفسه محجوب ببرقع، على حدّ قول البعض واعتقادهم. على هذا الشكل كان البرقع المسدَل على وجه موسى عندما خاطب الشعب، أي عندما تلا الناموس على مسامعه[١٤]. فإذا ما رجعنا إلى الربّ حيث كلمة اللّه أيضاً، وحيث الروح القدس الذي يكشف عن العلم الروحيّ، يُرفَع البرقع. آنذاك، نتأمّل مجد الربّ في الكتب المقدّسة **والوجهُ سافر**[١٥].

١-١-٣ ولكن، إذ يشترك كثير من القدّيسين في الروح القدس لا ينبغي علينا قطّ أن نفهم الروح القدس كأنّه جسم منقسم أجزاء، يحصل كلّ قدّيس على نتف جسميّة منها. لا ريب أنّه قوّة مقدّسة، وفيه يقال[١٦] إنّ جميع الذين نالوا أن يتقدّسوا بنعمته يشتركون فيه. وريثما يتسنّى لنا فهم ما نقوله فهماً أيسر، فلنأخذنّ لنا مثالاً أموراً يحقّ فيها القول إنّها متباينة. إنّ كثيرين يشتركون في العلم أو في فنّ الطبابة[١٧]، فهل يتحتّم علينا الاعتقاد بأنّ جميع الذين يشتركون في الطبّ ينتزعون نتفاً من جسم يطلق عليه اسم الطبّ، فيكون لكلّ واحد منهم نصيب فيه؟ أما يجب علينا، بالأحرى، أن ندرك أنّ جميع الذين يحوزون فهم هذا الفنّ وهذا العلم بذكاء مشحوذ ومهيّأ يشتركون، كما يُقال، في الطبّ؟ لا ينبغي الاعتقاد بأنّ هذا المثل المقتبس من الطبّ وقد شُبّه بالروح القدس مطابق تمام المطابقة! وإنّما نفيد منه لأجل إقامة البرهان وحسبُ على أنّه لا يجدر اعتبار ما يشترك فيه كثيرون جسماً. أمّا الروح القدس فهيهات منه طبيعة الطبّ وعلمه، ما دام هو كائناً[١٨] عقلياً له كيانه الخاصّ؛ لا شيء مثل هذا بالنسبة إلى الطبّ.

١-١-٤ هلمّ بنا إلى قول الإنجيل: **إنّ اللّه روح**[١٩]، ولنبرهننّ ما يوجبه على الفهم، كما أسلفنا القول. ولنسأل أنفسنا متى تلفّظ المخلّص به، وإلى جانب من كان، وما

---

١٣ ٢كو ٣: ١٥ ي.

١٤ خر ٣٤: ٣٥.

١٥ ٢كو ٣: ١٨. يتّخذ البرقع معاني مختلفة في تفسير أوريجانس. فيدلّ تارةً على فهم الكتاب فهماً حرفيّاً، وتارةً أخرى على الجسم، وطوراً على الزلّة.

١٦ شاع بين حكماء تلك الفترة فكرة اشتراك الكائنات في الحياة والكيان، بدون اقتسامها فيما بينها.

١٧ توافر أوريجانس على استعارات من الطبّ مثل كبار الحكماء اليونان، سالكين مسلك أفلاطون. وفي الأدب المسيحيّ اللاحق عديد من المفردات يعزو الطبابة إلى اللّه، والسيّد المسيح.

١٨ ليس حديث أوريجانس في الجوهر الإلهيّ هنا، وإنّما في الأقنوميّة، أي في ذات الكائن الفرد بما تتميّز به من صفات جاعلة منه شخصاً.

١٩ يو ٤: ٢٤.

الذي ابتغي منه. فنجد، بلا مراء، أنّه كان يتحدّث إلى امرأة سامريّة تعتقد بأنّ عبادة اللّه واجبة على جبل جرّزيم، حسب اعتقاد السامريّين. إذّاك قال: **إنّ اللّه روح.** ولما كانت السامريّة تعتقد أنّه كان من عامّة اليهود، سألته هل ينبغي عبادة اللّه في أورشليم أم على هذا الجبل، قالت: إنّ آباءنا **جميعاً عبدوا على هذا الجبل؛ أمّا أنتم فتقولون إنّما في أورشليم تجب العبادة**[٢٠]. فأجاب المخلّص عن رأي السامريّة هذا – وكانت تعتقد اعتقاداً بامتيازٍ يُحاز من خلال أماكن جسميّة، فيُعبَد اللّه على وفقه خطأً، أو صواباً، إذا ما عُبِد مع اليهود في أورشليم، أو مع السامريّين على جبل جرّزيم– بأنّه لا ينبغي الانهماك بأماكن جسميّة من أجل اتّباع اللّه: **إنّها تأتي الساعة حيث العابدون الحقيقيّون يعبدون الآب لا في أورشليم، ولا في هذا الجبل. إنّ اللّه روح، والذين يعبدونه فبالروح والحقّ ينبغي أن يعبدوه**[٢١]. لنمعن النظر في العلاقة التي أنشبها هو بين الحقّ والروح. فقد قابل بين الروح والأجسام، وبين الحقّ والظلّ والصورة[٢٢]. فالذين عبدوا في أورشليم عبدوا اللّه بإسلام ذواتهم لظلّ الوقائع السماويّة وصورتها[٢٣]، لا للحقّ والروح؛ كذلك الذين عبدوا على جبل جرّزيم.

١-١-٥ اللّه لا يمكن إدراكه

بعد أن دحضنا، على قدر طاقتنا، كلّ معنًى يُشير إلى أنّ في اللّه بعض ما هو جسميّ نقول قولاً صريحاً إنّ اللّه لا يمكن إدراكه، بل يمتنع على الكُنه. وإن أمكننا التفكير في ما يتعلّق باللّه، أو فهمِه، يجب الاعتقاد بأنّه يتخطّى كثيراً ما نحسبه فيه. إنّ الأمر لَشَبيهٌ بامرئٍ يكاد يقوى على النظر إلى شرارة، أو إلى وميض سراج، ويبدو كما لو كنّا نريد إطلاع هذا المرء، الذي لا يطيق نظرُه احتمالَ نورٍ أوفر ممّا ذكرناه لتّونا، على

---

٢٠ يو ٤: ٢٠.   ٢١ يو ٤: ٢١، ٢٣ ي.

٢٢ ترجع المقابلة بين الحقّ والصورة إلى أفلاطون، وعنه أخذ سائر المؤلّفين المستقيمي الرأي أيضاً، وأصحاب العرفان. وقد عنى أوريجانس بها حال الإنجيل، أي البشارة بعهدٍ جديد؛ فهو صورة في هذه الدنيا لمن هو الحقّ في الآخرة. فالإنجيل، إذاً، مماثل من حيث الأقنوميّة للبشرى الخالدة ذات الوقائع السرمديّة، ولا يختلف عنها إلاّ بما يظهر فيه من تصوّر بشريّ للأمور. أمّا المقابلة بين الحقّ والظلّ فتروم العهد القديم، بالقدر الذي أخطر هذا فيه المؤمن بدنوّه من الحقّ الآتي.

٢٣ راجع ما تقوله الرسالة إلى العبرانيّين ٨: ٥، في هذا الموضوع. ولكنّ أوريجانس يبدو هنا وكأنّه يجعل العبادة في أورشليم موازية للعبادة التي كانت تقام على جبل جرّزيم. وليس هذا شأنه في تفسيره الإنجيل بحسب يوحنا، إذ يميّز ثمّة بين العبادتين. فأولاهما ظلّ العبادة الحقيقيّة في الروح والحقّ؛ وأمّا الثانية منهما فترمز إلى عبادة منشقّة بالنسبة إليه.

نور الشمس وبريقها[٢٤]. أما يجب أن نعلمه بأنّ تألّق الشمس يفوق الضوء الذي يراه، على نحو لا يوصف ولا يمكن تمثّله؟ كذلك، حال إدراكنا، المغلَق عليه في أصفاد اللحم والدم، والمنقلب أكثر خبلاً وبلادة باشتراكه في مادّة كهذه، مع أنّه يفوق جداً الطبيعة الجسميّة، كذلك حاله عندما يجتهد أن يفهم الوقائع غير الجسميّة ويفتّش عن حدسها، إذ يكاد يماثِل بشرارة أو بمصباح. مَن غيرُ اللّه، بين الكائنات العقليّة، أي التي لا جسم لها، يفوقها جميعاً بهذا المقدار، ويتجاوزها بطريقةٍ لا توصف ولا تمثّل أيضاً؟ فإنّ نظرة العقل البشريّ تعجز عن مشاهدة طبيعته وعن التأمّل فيها، حتى لو كان عقلاً نقيّاً وصافياً جداً.

١-١-٦ لن يبدو ضرباً من الخيال أن نقوم بتشبيه آخر، حتى نُظهر الأمر بجلاء أكبر. فإنّ عيوننا لا تقدر أحياناً أن تعاين طبيعة الضوء نفسها، أي الشمس في كيانها عينه. ولكنّنا إذ نرى بريقها وأشعّتها المنتشرة من خلال النوافذ، مثلاً، أو عبر وعاء ضوئيّ صغير، يمكننا أن نقدُر أهميّة مبيت النور الجسميّ هذا وأهميّة منبعه. كذلك حال أفعال العناية الإلهيّة والفنّ الهائم في هذه المسكونة[٢٥]، إنّهما مثل أشعّة الطبيعة الإلهيّة في مقارنتها مع مادّتها وطبيعتها. وإذا لم يقدر عقلنا أن يرى بنفسه اللّه كما هو، إلاّ أنّه يدرك أبا الكون حسب بهاء أفعاله، وعظمة خلائقه.

لا ينبغي أن نتصوّر اللّه وكأنّه جسم أو في جسم، وإنّما كأنّه طبيعة عقليّة بسيطة، لا تقبل قطّ أيّ إضافة. ولا نعتقدنّ أنّ فيه زيادة أو نقصاناً، لأنّه كلّه جوهر فرد ووحدة[٢٦]، كما ينبغي القول، وإدراك[٢٧] منيع منه تنبجس كلّ طبيعة عقليّة أو كلّ إدراك.

---

٢٤ ينحو أوريجانس في تشبيهه نحو الحكماء الذين اقتبسوا عن أفلاطون جزءًا من فكره، فيستعين مثلهم بأساليب المضارعة والنفي والإعلاء لكي يخوض في غمار مسألة شائكة. وأسلوبُ المضارعة أسلوبُ أوريجانس الذي يؤْثِره: إنّه كامن وراء بسطه في معظم أجزائه. وهو ماثل هنا بقصد إبراز المعرفة عبر اللجوء إلى صورة الشمس؛ فهذه رمز النور الإلهيّ، الذي يخترق الجماد والعباد، ويملأهم من معرفته.

٢٥ ينقض أوريجانس هكذا رؤية الرواقيّين السلبيّة إلى المسكونة، مبيّناً بأسلوب الإعلاء الذي يعتمده قالباً لفكره في هذا التأكيد منـزلة المادّة في مراتب الأكوان.

٢٦ يعود تحديد اللّه بأنّه جوهر فرد ووحدة إلى فيثاغورس؛ كما نجد عند أفلاطون التحديد عينه، ثمّ عند سائر الكتّاب الأولين. وقد ميّز بعض أولئك ممّن حملوا أثر فيثاغورس معهم في إنتاجهم الفكريّ بين الجوهر الفرد، الذي اعتبروه مصدراً منه تولّدت الجواهر الأخرى، والوحدة كأنّها دلالة على كينونته الفريدة. ويبدو على أوريجانس سلوكه في هذا المنهج أيضاً، بدليل استعماله عبارة «كما ينبغي القول». إنّه يدرك، من جهة، الفرق بين الجوهر والكينونة ويعي، من جهةٍ ثانية، ندور الكلام على هذا الفرق عند العامّة.

٢٧ يصعب البتّ في فهم أوريجانس الذات الإلهيّة هل هي «إدراك منيع»، أم هي فوق كلّ مُدرَكٍ على نحوٍ

ومن أجل أن يتحرّك ويفعل، لا يحتاج الإدراك إلى مكان جسميّ، ولا إلى حجم ملموس، ولا إلى صورة جسميّة، ولا إلى لون، ولا إلى أيّ شيء قطّ ممّا يختصّ بالجسم والمادّة[٢٨]. لذلك، لا تقدر هذه الطبيعة البسيطة، التي هي عقل بكاملها، أن تحتوي على ما يؤخّرها أو ما يحملها على التردّد في حركتها وفعلها. فلو كان الأمر غير ذلك لَحَدَّ ما قد يضاف إليها من بساطة الطبيعة الإلهيّة، ولكبحها بشكلٍ من الأشكال. وما هو مبدأ الأشياء كلّها يكون آنذاك مركّباً ومتنوّعاً، ومتعدّداً لا أحداً. لذا، من الأهميّة بمكان، في الواقع، أن يكون غريباً عن كلّ إضافة جسميّة حتى يكون مؤلّفاً ممّا يمكنني أن أسميّه النوع الفريد للألوهة فقط.

أمّا ألاّ يحتاج العقل إلى حيّز حتى يتحرّك حسب طبيعته فيعطينا فحص عقلنا نفسه اليقين بشأنه. وفي الواقع، إن لزم طاقاتِهِ ولم يستتره أيّ سبب من الأسباب فلن يحول تنوّع الأمكنة أبداً دون أن ينشط وفق حركته الذاتيّة. كذلك، فإنّ نوعيّة الأمكنة لن تمدّه بمضاعفة تحرّكه، أو بزيادته. وإذا ما اعترض أحد، مثلاً، زاعماً أنّ البحّارة الذين تتقاذفهم أمواج البحر ذوو عقل أقلّ حصافة ممّا على اليابسة، فما يتأتّى هذا عن تنوّع الأمكنة، وإنّما عن التأثّرات والاضطرابات التي تلحق بالجسم، الذي يتّصل به العقل ويندرج فيه. ويلوح، بالواقع، أنّه مخالف للطبيعة بعض الشيء أن يحيا جسم بشريّ في البحر؛ لذا، فهو يتلقّى حركات العقل بشكلٍ غوغائيّ وغير مرتّب بسبب هذا الشواذ، ويسوس نبضاته النافذة بطريقةٍ واهية. هذه هي أيضاً حال الذين تكدّهم الاضطرابات وهم مقيمون على الأرض اليابسة. إنّه من الأكيد، بالواقع، أنّ العقل إذا ما أنجز وظيفته في نحوٍ أدنى قليلاً من المألوف، تحت تأثير الاضطراب، فالسبب في ذلك المرض لا خطأ المكان، لأنّ الجسم المتوعّك والمضطرب لا يؤدّي إذ ذاك خدماته المعتادة للعقل، على حسب الأنظمة المعروفة والطبيعيّة، إذ إنّنا نحن البشر كائنات حيّة مركّبة من مزيج من جسم ونفس[٢٩]، وقد أمكننا، على هذا النحو، أن نقطن الأرض.

سامٍ. ففي ردّه على سلسيوس، يعتمد على هذا التحديد الأخير جاعلاً الله يعلو على الإدراك والجوهر، بل على كلّ أمرٍ مُدرَكٍ. إنّ هذا التردّد ظاهر عند فيلون أيضاً، ونجده كذلك عند أكليمنضس. إنّه شكل من تمازج بين الأفلاطونيّة والعرفان.

٢٨ يحدو هذا الكلام على الذات الإلهيّة إلى تنزيهها عمّا ينزع إلى ولوجها من باب وصفها.

٢٩ يظهر على كلام أوريجانس نزوعه إلى ثنائيّة التركيب، في هذا الموضع، لا إلى ثلاثيّته كما حاله في مواضع أخرى، إذ يضيف الروح أيضاً. لكنّ الروح، إذ هو هبة من لدن الله، لا يعتبر عنصراً مركّباً في الشخص البشريّ. وهذا المعنى هو الغالب، ربّما، على تفكير أوريجانس هنا.

ولكنّ اللّه، إذ هو مبدأ كلّ شيء، لا ينبغي الاعتقاد بأنّه مركّب؛ وإلاّ أمست العناصر التي يتألف منها كلُّ ما يسمّى مركّباً سابقةً له، هو المبدأ[٣٠].

وليس للعقل كذلك حاجة لحيّز جسميّ حتّى يأتي فعلاً ما أو حتّى يتحرّك، كما هو حال العين التي تتمدّد لكي تبصر الأجسام الكبيرة، وتنكمش وتضيق حتى ترى ما هو أصغر. ممّا لا شكّ فيه أنّ العقل يحتاج إلى حيّز من نوعٍ عقليّ، إذ لا ينمو بطريقةٍ جسميّة وإنّما عقليّة. فلم يكن العقل ليكبر بنموّ جسميّ كالجسم حتى سنواته العشرين والثلاثين؛ ولكنّ حدّته تُشحَذ بالتعليم والتمارين المناسبة. إنّ الاستعدادات الطبيعيّة بأسرها تُسخَّر لكي يحصل الفهم، أمّا العقل فيغدو قادراً على فهم أفضل دون أن يتنامى تنامياً جسميّاً، وإنّما باتّقاده من خلال التمارين التي ينطوي التعليم عليها. فهذا كلّه لا يستطيع أن يتناوله منذ الطفولة ولا عند الولادة، لأنّ تنظيم الأعضاء التي تقوم مقام الأدوات بالنسبة إلى العقل لأجل تمرينه لا يزال واهياً وعليلاً: فليس لديه القدرة على العمل، ولا يمتلك الطاقات الكافية لأجل تلقّيه التعليم.

١-١-٧ إن حسب البعض أنّ الإدراك أو النفس ذاتها جسم، فليقل لي هؤلاء كيف يتلقّى مفاهيم كثيرٍ من المسائل الصعبة والدقيقة وتأكيداتها. من أين له طاقة الذاكرة؟[٣١] ومن أين يأتيه التمحيص في الوقائع غير المنظورة؟ كيف يسع فهم الأمور غير الجسميّة أن يحلّ في جسم؟ وكيف تَفْحَص طبيعةٌ جسميّة مناهجَ الفنون المختلفة، وتصوّرات الأشياء وتعاليلها؟ من أين لها أن تفكّر في الحقائق الإلهيّة والعادمة الأجسام، في الظاهر، وتفهمها؟ هيهات، لولا أننا نفكّر في ما يلي: بين شكل هذا الجسم وتكوين الآذان والعيون بعض علاقة مع السماع والرؤية. وكلّ عضوٍ أعطاه اللّه شكلاً يجعل الوظيفة التي وُجّه إليها طبيعيّاً ممكنة في نحوٍ ما، بفضل نوعيّة شكله. كذلك، ينبغي

---

٣٠ بحسب أوريجانس، ينتفي التعداد عن الذات الإلهيّة، فلا كثرة فيها. أمّا الكثرة فلا تنفي مصدراً غير الذات الإلهيّة، التي أخذت عنها كينونتها. لذلك، سوف يجتهد أوريجانس في تبيان هذه العلاقة من خلال تعرّضه للخلائق العاقلة.

٣١ يسوق أوريجانس استدلالاته، ابتداءً من هذا السؤال، على أساس مبدأ فلسفيّ مقولته أنّ الشبه وحده يعرف شبهه. وسوف يبني أوريجانس رؤيته الصوفيّة على هذه المسلّمة، داعياً إلى الأخذ بخلق النفس على صورة اللّه حتى إنّها تقدر على معرفة قبس منه، وإنّها لا تني تجهد حتى تتماثل وإياه، عزّ وجلّ! فكما يناسب كلاً من الأحاسيس صفات محسوسة، كذلك يناسب ما لا جسم له إدراك منزّه عن الجسم والنفس، من حيث كونها عادمة الجسم، تبلغ – أو قل في وسعها أن ترقى – إلى إدراك ما لا جسم له!

الاعتقاد بأنّ النفس أو الإدراك قد أخذ شكلاً حسب طريقة ملائمة ومناسبة لنشاطه، الذي إن هو سوى التفكير في كلّ شيء، وفهمه، والاستجابة لحركات الحياة. ولكنّني لا أرى كيف يمكن المرء أن ينسب لوناً إلى الإدراك ويصفه من حيث هو الإدراك، ومن حيث إنّه يستجيب على الصعيد العقليّ!

في وسعنا أن نزيد ما يلي أيضاً حتى نوطّد ما قلناه عن الإدراك أو النفس ونشرحه، ألا وهو أنّهما يتجاوزان الطبيعة الجسميّة. إنّ لكلّ حسّ في الجسم ما يناسبه بشكلٍ خاصّ، مادّةً حسيّةً يتوجّه هذا الحسّ نحوها. فيناسب الرؤيةَ، مثلاً، الألوانُ والأشكالُ والكبرُ؛ ويناسب السمعَ الأصواتُ والنغماتُ؛ والشمَّ الروائحُ، الجيّدةُ منها أو الكريهةُ؛ والذوقَ الطعمُ؛ والجسَّ الحارُّ والباردُ، الصّلبُ والطريُّ، الخشنُ والناعمُ. ومن الواضح، لدى الجميع، أنّ حساسيّة الإدراك أرفع من كلّ هذه الحواسّ، التي تحدّثنا عنها لتّونا. أفلا يكون ضرباً من الوهم أن تناسب موادُّ الحواسّ ذاتَ القيمة الدنيا، وألاّ يقابل الطاقة التي تسمو إزاءها، حسَّ الإدراك، أيُّ شيء ماديّ، بل تكون طاقة الطبيعة العقليّة عرضيّة في الأجسام ونتيجة لها؟ إنّ الذين يتكلّمون هكذا يشينون، دون أدنى ريب، أفضل ما فيهم، لا بل ترتدّ الإهانة على اللّه نفسه عندما يفكّرون بأنّه يمكن أن نفهمه بواسطة الطبيعة الجسميّة، وأنّه بالتالي جسم، أي شيءٌ ما يمكن فهمه والتفكير به عبر الجسم. إنّهم لا يريدون أن يفهموا أنّ ثمّة قرابة بين الإدراك واللّه، الذي إنّما إدراكه نفسه هو صورة عقليّة، وأنّه يستطيع من ثمّ أن يستوعب بضعاً من الطبيعة الإلهيّة، إذا ما ازداد تنقية خصوصاً، وانفصل عن المادّة الجسميّة.

١-١-٨ اللّه لا يمكن مشاهدته

ربّما لاقت هذه التأكيدات تذمّرًا أقلّ لدى الذين يرغبون في أن يحصلوا من الكتب المقدّسة على تعلّمهم في الأمور الإلهيّة، ولدى الذين يفتّشون فيها عن البرهان على سموّ الطبيعة الإلهيّة على طبيعة الأجسام. ولكن، أليس أنّ الرسول يتحدّث على هذا المنوال عندما يقول عن المسيح: **إنّه صورة اللّه غير المنظور، البكر بين كلّ خليقة**[٣٢]؟ لا يجدر الاعتقاد، كما يفكّر بعضهم، بأنّ طبيعة اللّه مرئيّة لامرئ وغير مرئيّة لسواه. فالرسول لم يقل: صورة اللّه غير المنظور للبشر، أو غير المنظور للخطأة، ولكنّه يفصح بشكلٍ مطلق عن طبيعة اللّه نفسها عندما يقول: **صورة اللّه غير المنظور**. وفي هذا

---

٣٢ كول ١: ١٥

يقول يوحنّا أيضاً في إنجيله: **اللّه، لم يَرَه أحد قط**[٣٣]. إنّه يعلن بذلك، بشكلٍ واضح، لجميع الذين يستطيعون الفهم أنّه ما من طبيعة يمكنها أن تشاهد اللّه. فلا ينبغي أن نفهم هذا القول كأنّي باللّه يُرى من حيث طبيعته، ولكنّه يحتجب عن بصر الخليقة الخائرة القوى! إنّ اللّه لتستحيل رؤيته طبيعياً.

وإن سألتَني رأيي بخصوص الابن الوحيد، ومُنيتك أن تعرف هل الطبيعة الإلهيّة غير مرئيّة له أيضاً، هي التي لا تُرى طبيعيّاً، فلا يَبْدُوَنّ الأمر كذلك كفراً وهراء لأوّل وهلة[٣٤]، ها نحن نعلّل ذلك على الفور. الرؤية شيء والمعرفة شيء آخر. فأن ترى وأن تُرى خاصّتان من خصائص الجسم، بينما أن تَعرِف وأن تُعرَف خاصّتان من خصائص

---

٣٣ يو ١: ١٨.

٣٤ ليس ما يذكره أوريجانس في هذا القول بمقتبس عن الإنجيل، إنّه محض تأكيد على سبيل الحجاج. لقد أضاف إيرونيمس عليه جملة تتعلّق بالروح القدس، وتسلبه قدرته على مشاهدة الابن، بقدر ما يعجز الابن عن مشاهدة الآب السماويّ، حسب أوريجانس. ولكنّ روفينس أبدى استياءه بشأن هذه الجملة، وأبى أن تكون في نصّ أوريجانس، مصراً على إقحامها اغتياباً على المعلّم الكبير. بيد أنّ لدى إبيفانس نصّين متشابهين يورد فيهما ما دوّنه إيرونيمس ويزيد، يقول: «كيف لم يَعِ أوريجانس أنّ القول بأنّ الابن لا يرى الآب غير لائق؟ ولكنّه يجزم بأنّ الابن لا يقدر أن يشاهد الآب، وأنّ الروح القدس لا يقدر أن يشاهد الابن. كذلك، ليس للملائكة قوّة على مشاهدة الروح القدس، ولا للبشر حول على مشاهدة الملائكة». ولدى يوستينيانس، في مطلع رسالته إلى ميناس، إثبات يوازي ما لدى إيرونيمس: «وهو يضيف على زندقته أنّ الابن لا يقدر أن يرى الآب، ولا الروح القدس أن يرى الابن».

إنّ السؤال الملحّ يقضي بأن يُنْزَع النقاب إمّا عن صاحب الإضافة هل هو، يا ترى، إيرونيمس أو إبيفانس أو يوستينيانس، وإمّا عن صاحب الحذف هل هو حقاً روفينس؟ فهذا الأخير يجزم بأنّ ما يتعلّق بالروح القدس ومسألة مشاهدته الابن فكرة مضافة على فكر أوريجانس. وحجّته في ذلك أنّه ما النفع الذي سيجنيه لو حذف هذه الجملة من الأصل؟! فلن يجديه هذا الحذف المزعوم نفعاً في تقويم عقيدة أوريجانس، المشتبه بها في شأن الابن الذي لا يقوى على مشاهدة الآب، كما يعاب عليه. من ناحية ثانية، لم يذكر إيرونيمس في **الرسالة إلى أفيتس**، المعروفة بدقّة إيرونيمس فيها في إيراد ما يتعلّق ببحث أوريجانس، سوى علاقة الابن مع الآب؛ أما ما له شأن بالروح القدس فلا يظهر في تلك الرسالة. وقد أثار، في الحقيقة، مثل هذا الأمر شكاً مقلقاً إذ إنه يقيم الابن في مرتبة أدنى بالنسبة إلى الآب. إلا أنّ نصّ روفينس يجلو الأمر جلاء: فإنّ ما يتطلّع أوريجانس إليه إثبات تنزّه الآب عن المكوث في جسم. ولكنّ المشاهدة إذ إنها عمل حسّيّ ينفي أوريجانس عن الابن إمكان مشاهدته الآب، ويؤكّد بالمقابل معرفته له. فالمعرفة عمل ليس فيه للحسّ شأن، وهو مجرّد عن المادّة، فيطابق الألوهة. بيد أنّ إيرونيمس يمتعض إزاء مثل هذا الأمر، لأنّه يعتبر أنّ روفينس قد نقل عن ذيذيمس الأعمى مقتطفات سدّ بها ثغرات أوريجانس. والحقّ يقال إنّ في كلام إيرونيمس بعض الصواب. إلا أنّ أوريجانس لا ينفكّ يأتي الكلام، من ناحية أخرى، على معرفة الابن والروح للآب. وما العثرة التي عثر بها مناهضو أوريجانس سوى نقص في فهمهم مراده. فإن عُدّت مقولة إيرونيمس صادقة فإنّما هي دليل على عكس ما يرمي إليه؛ ذلك بأنّ ذيذيمس المشار إليه قد وضع ترجمة تطابق نصّ أوريجانس مطابقة، من جهة أولى، كما تدلّ على فهم روفينس مبتغى هذا الأخير، من جهة ثانية.

الطبيعة العقليّة. وكلّ ما هو خاصّة الأجسام لا يمكن إلصاقه بالآب ولا بالابن؛ فيما الذي يتّصل بالطبيعة الإلهيّة مشترك بين الآب والابن. ولهذا، لم يقل هذا الأخير في إنجيله: لا أحد يرى الآب إلاّ الابن، ولا الابن إلاّ الآب، بل قال: **لا أحد يعرف الابن إلاّ الآب، ولا الآب إلاّ الابن**[٣٥]. من الجليّ الواضح هنا أنّ ما يناسب عبارتي «يَرى» و«يُرى» فيما بين الطبائع الجسميّة هو، فيما له شأن بالآب والابن، عبارتا «عَرَفَ» و«عُرِف»، وهو أمر يحصل بقوّة المعرفة، لا بوهن المشاهدة. فإذ لا يمكن إلصاق عبارتي «يَرى» و«يُرى» بالطبيعة اللاجسميّة وغير المرئيّة حصراً، لا يقول الإنجيل إنّ الآب يراه الابن، وإنّ الابن يراه الآب، وإنّما قال إنّ الواحد يعرف الآخر.

١-١-٩ ولكن، لو جابهنا أحدُهم بالجملة: **طوبى للأنقياء القلوب، لأنّهم سيعاينون الله**[٣٦]، ففي اعتقادي أنّ هذا الاعتراض يثبّت أكثر زعمنا. لأنه: ما هي معاينة الله بالقلب سوى فهمه ومعرفته بالعقل، على حدّ ما بسطناه أعلاه؟ وبالفعل، غالباً ما تتّصل أسماء الأعضاء الحسيّة بالنفس. فنقول إنّها ترى بعيني القلب[٣٧]، أي أنّها تفطن بقوّة الإدراك إلى واقع عقليّ محدّد؛ ونقول إنّها تسمع بأذنيها عندما تلتقط معنى في إدراك عميق؛ ونقول إنّها تستعمل أسنانها عندما تمضغ وتأكل خبز الحياة النازل من السماء[٣٨]. ونقول، على نحوٍ مماثل، إنّها تلجأ إلى وظيفة الأعضاء الأخرى المعزوّة، تحت اسم جسميّ، إلى طاقات النفس على حسب ما يقول سليمان: **وتجد إحساساً إلهيّاً**[٣٩]. لقد كان يعرف، بالواقع، أنّ فينا ضربين من الأحاسيس: أحدهما فانٍ، وقابل الفساد، وبشريّ؛ والآخر أزليّ، وعقليّ، يدعوه هنا إلهيّاً. فبواسطة هذا الإحساس الإلهيّ، لا إحساس العينين، بل إحساس القلب النقيّ الذي هو الإدراك، يستطيع الله أن يراه من هم أهل لذلك. وإنّنا لنجد بوفرة في الأسفار المقدّسة الجديدة والقديمة، على السواء، كلمة قلب وهي تطبّق على الإدراك، أي على الطاقة العقليّة[٤٠].

بعد إذ فهمنا هكذا طبيعة الله، على نحوٍ أقلّ ممّا كان ينبغي، بسبب وهن العقل البشريّ، لنرَ الآن ماذا يعني اسم المسيح.

---

٣٥ متى ١١: ٢٧. ٣٦ متى ٥: ٨.

٣٧ راجع أف ١: ١٨. ٣٨ راجع يو ٦: ٣٢ي.

٣٩ أم ٢: ٥. لكنّ نصّ السبعينيّة لا يتكلّم على «إحساس»، بل على «معرفة».

٤٠ تشير كلمة القلب إلى طاقة المعرفة، وهي طاقة حَدْس أَوْلى منها طاقة جدل. وهذا المعنى صدى لما ينطوي الكتاب المقدّس عليه. وقد لزمه الأدب المسيحيّ في أوائله. وبقي قائماً حتى القرن السابع عشر، إذ نلقاه عند باسكال. أمّا المعاصرون فجعلوه موضع المشاعر والحبّ.

القسم الثاني: في المسيح* (١:٢)

١-٢-١ المسيح الحكمة

لا بدّ أن نعرف، أوّلاً، أنّ الطبيعة الإلهيّة في المسيح، ابن اللّه الوحيد، أمرٌ وأنّ الطبيعة البشريّة التي اتّخذها في الأزمنة الأخيرة من أجل التدبير أمرٌ آخر. لذلك، يجب أن نرى أوّلاً ما هو ابن اللّه الوحيد، الذي يتلقّى أسماء عديدة ومتنوّعة حسب أحوال الذين يسمّونه، أو حسب آرائهم[1]. إنّه يُدعى الحكمة، كما يقول سليمان، إذ يحمل شخصَ الحكمة على التحدّث هكذا: **بَرَأني الربُّ مبدأً لطُرُقِه في عمله: قبل أن يأتي أيَّ صنيع، قبل الدهور، أقامني. وَلَدني في البدء، قبل أن يضع الأرض،**

---

* منذ مطلع الكلام على المسيح، في هذا القسم، يهرع أوريجانس إلى إرساء قاعدة الإيمان الثابتة بشأنه، إنّه حقاً ابن اللّه وابن البشر، في آنٍ واحد معاً. ولكنّه يقف أبحاثه على كونه ابن اللّه، في بداءة العرض. أمّا الخوض في مسألة ناسوته فيرد لاحقاً. وما يكترث أوريجانس له، في معرض حديثه عن ابن اللّه، ألقابه التي أغدقها الكتاب عليه، فيدنو منها مفسّراً إيّاها بعصا التورية، يمسّها بها فينجلي سحرها المتواري عن القارئ. بل يأتي لقب الحكمة في رأس تلك الألقاب. ويرى أوريجانس فيها بدء طرق اللّه، على ما يرد ذكره في سفر الأمثال ٨: ٢٢؛ حتى إنّه ينظر إلى قول يوحنّا، في فاتحة إنجيله، «في البدء كان الكلمة» (١: ١)، وكأنّه يقابل القول: «في الحكمة كان الكلمة»، مماثلاً هكذا بين الحكمة والكلمة. إلاّ أنّ هذا التفسير لا يخفي تقدّم الحكمة على الكلمة، بحسب أوريجانس. ولكنّه تقدُّمُ منطقٍ فقط، لا تقدّم كيان! ومن حيث إنّ الحكمة بدء، فهي منطلق أوّل لكلّ موجود، ولا منطلق لها. فيها تكوّن عالم المدرَكات جميعاً، الأفكار منها كما عند أفلاطون، والعقول أيضاً وفق الفلاسفة الرواقيّين. أمّا خلق العالم فقد تمّ عبر هذه الأفكار والعقول، على نحو انحدار من أصل.

وحذّر أوريجانس القارئ من الانزلاق في إساءة فهم الحكمة، بإحاطتها بتصوّرات لا تناسب حقيقتها. فإنّها خلو من مادّة جسميّة، أولاً، قائمة بذاتها دون تماثل، ثانياً، ومولودة على نحوٍ أزليّ، ثالثاً. إنّها والحقّ واحد؛ كذلك، من أسمائها الحياة، والقيامة، والطريق. أمّا ولادتها فليست على حسب تصوّر عالمنا، حيث الاشتقاق انفصال وانقسام. إنّ الحكمة هي الابن، عند أوريجانس، من حيث هو صورة لا ترى للّه الآب الذي لا يُرى. وفي هذا التحديد، يستوي كلام اللاهوت على الطبيعة التي بحوزة ابن اللّه. وهو كلام، على حدّ ما يمكن فهمه، مطابق لكلام الآباء في مجمع نيقية، لا غبار بدعة فيه، ولا ذرّة انشقاق.

فيما يتناول كلام اللاهوت على اللّه استعارات بشريّة، في الأسفار المقدّسة، يخصّ الابن بأسماء متنوّعة، لأجل الكشف عن وجهه. ولكنّ هذه الأسماء لا تقيّض أن يغدو الابن كائناً مركّباً، على خلاف جوهره الإلهيّ، الذي هو جوهر بسيط. وبين هذه الأسماء، من ناحية ثانية، ما يربطه أوريجانس بكينونة الابن قبل أن يتّخذ جسداً، وأسماء أخرى يقرنها بكيانه بعد أن لبس الطبيعة البشريّة، على مقتضى التدبير الخلاصيّ.

وقبل أن تجري ينابيعُ المياه، وقبل أن يثبّت الجبال[٢]. ويدعى أيضاً البكر، بحسب بولس الرسول: **هو بكرُ كلِّ خليقة**[٣]. ليس هو بكراً آخر غير الحكمة، من حيث طبيعته. لذا، فهو واحد وإيّاها، إنّه هي. وبالواقع، يقول القدّيس بولس أيضاً: **المسيح، قوّة اللّه وحكمة اللّه**[٤].

١-٢-٢ لا يَظُنَنَّ أحد فينا أنّنا نقول بأنّ المسيح خلو من الجوهر[٥] حين ندعوه حكمة اللّه[٦]، وكأنّ بنا لا نجعل منه، على سبيل المثال، كائناً حيّاً وحكيماً، وإنّما شبه شيء يُكسِب الحكمة إذ يحضُر فيلج عقول الذين باتوا قادرين على قبول الطاقات التي توفّرها والفهم. فإنّه إن يثبت ثبوتاً قاطعاً أنّ ابن اللّه الوحيد هو حكمته القائمة بشكلٍ جوهريّ، لا أحسب أنّ فكرنا يتيه في القادم من الزمان في الارتياب بأنّ لأقنومه، أي جوهره[٧]، شيئاً ما جسميّاً، ما دام كلّ ما هو جسميّ محدّداً عبر شكله، ولونه، وحجمه. مَنْ غيرُ المعتوه ينشئ يبحث في الحكمة، لمجرّد كونها حكمة، عن شكلٍ لها ولونٍ وأبعاد قياسيّة؟

---

٢ أم ٨: ٢٢ي. يحسن التنبّه إلى أسلوب الموازاة الشعريّ في هذه الآيات، وفيه تناوب فِعْلَي «برأ» و«ولد». فكما لا يفرّق الكاتب الملهم بين معنى أحدهما ومعنى الآخر منهما في كلامه، كذلك لا يجد أوريجانس حرجاً قطّ لأن يميّز بينهما. ثمّ لا مدعاة لهذا التمييز هنا، كما يبدو ذلك جلياً: فإذ الحديث عن مبدأ قائم قبل أن توجد المبروءات، فسواء أقيل بخلقه أم بولادته، في نظر أوريجانس. ذلك أنّه مبدأ مستقلّ بذاته، لا جسم يحدّه، متميّز بشخصه عن شخص الباري، وكائن منذ الأزل.

٣ كول ١: ١٥.

٤ ١كو ١: ٢٤.

٥ لا ريبة في أنّ أوريجانس يردّ على بعض الفرق التي أخرجت أقاويل في طبيعة المسيح. فمن هؤلاء دعاة الظاهر، أي الذين اعتقدوا بأنّ الابن والروح شكلان ليس إلاّ للّه الواحد، فلا طبيعة لهما ولا كيان مستقلاً. وإذ يورد أوريجانس الحكمة في طليعة الألقاب المسيحانيّة ينال من أتباع فالنتينس أيضاً، الذين جعلوها آخر الكائنات حسب خطابهم. فإنّ نظرة هؤلاء إلى ألقاب المسيح مبنيّة على اعتبارهم إياها كائنات منفصلة، لا وجود لها قبل أن تكون.

٦ رأى الكتّاب المسيحيّون في حكمة اللّه، قبل أوريجانس، المسيح تارة كما هو شأن يوستينس، والروح طوراً كما نجد ذلك عند إيريناوس.

٧ ثبّت روفينس لفظ «أقنوم» باليونانيّة، في هذا الموضع، وجاوره بما يناسبه في اللغة اللاتينيّة، أي بلفظ «جوهر»؛ لكنّ ثمّة بعض الحرج في اختيار اللفظ اللاتينيّ. فمن جهة الاشتقاق، لا غبار على مثل هذا الترادف، إذ يقابل عناصر الكلمة υποστασις ما يطابقها تمام التطابق في الكلمة Substantia. إلاّ أنّ هذه المرادفة تحوي التباساً خطيراً، إذ تشير الكلمة اليونانيّة إلى الجوهر كفرد، فيما يدلّ اللفظ اللاتينيّ على معنى عامّ. هذا المعنى العامّ يقابله لفظ ουσια، في اليونانيّة؛ ولا يخفى على أحد اللغط الذي قد ينشب عن مثل هذا الخلط في الكلمات، أيام البدعة الأريوسيّة.

كيف يمكن التفكير والاعتقاد بأنّ اللّه الآب كان أبداً، حتى في سانحة وقت، بدون ولادة هذه الحكمة[٨]، لو شئنا أن نعرف ونفكّر بورعٍ في ما هو من شأن اللّه؟ أو يقول قائل بأنّ اللّه ما أمكنه أن يلد هذه الحكمة قبل أن يلدها، بحيث إنّه وضع لاحقاً ما لم يوجد من قبل، أو بأنّه كان في مقدوره، أجل، أن يلدها ولكنّه – يا للافتراض للعزوف عنه – لم يكن يشأ ذلك. ذلك بأنّ كلاًّ من الفرضيّتين اللاحقتين هراء وكفر، إنّما ذلك واضح: أن نتخيّل أنّه جاز متقدّماً من العجز نحو القدرة، أو أنّه أعرض فأرجأ ولادة الحكمة، رغم قدرته على فعل ذلك. لهذا، نعلم أنّ اللّه هو أبداً أب لابنه الوحيد، المولودِ منه، والآخذِ عنه ما هو عليه، دونما أيّ بدء، زمنيّاً كان أم تعليليّاً[٩]، ممّا يقدر العقل وحده أن يتمثّله في ذاته ويمحّصه في فهمه المجرّد، إلى حدّ ما، وفي تفكيره. فيجب، بالتالي، الاعتقاد بأنّ الحكمة وُلِدَتْ بلا بدء يمكن تأكيده أو التفكير به. وفي كائن الحكمة هذا، القائم بذاته، وُجِدت الخلائق المستقبليّة[١٠] برمّتها حاضرة بالقوّة ومتّخذة شكلاً، سواء الكائنات التي وُجِدت بشكلٍ أصليّ، أم تلك التي ابتدرت لاحقة بها[١١]، كلّ هذا وجد متّخذاً شكلاً ومُعَدّاً بفعل العلم المسبق. وبسبب هذه الخلائق التي كانت مرسومة في الحكمة وسابقة التمثّل فيها، قالت هذه على فم سليمان إنّها

---

٨ يتعثّر البسط اللاهوتيّ بخصوص ولادة الحكمة ولادة أزليّة في معارج التفكير الفلسفيّ: كيف السبيل إلى ربط منطقيّ بين الولادة والأزليّة؟ وفي اعتقاد أوريجانس أنّ هذه الولادة قد تمّت على نحو انعدام من الزمن، في عالم لا تسود فيه أحكام الوجود على طريقة عالمنا. فليست الولادة قد تمّت وكأنّها لم تكن قبل أن تتمّ! وإنّما هي حال وجود تامّ للدلالة على ميزة. لذلك، لا يرى أوريجانس أيّ تضادّ في القول بولادة الحكمة، وهي المبدأ، وبحيازتها على تساوي حياتها وحياةَ اللّه. فإذ هي المبدأ، فلا وجودَ سَبَقَها أحدٌ إليه، وإذ الوجود صار بها إلى ما هو عليه تسمّى حكمة. وإذ إنّها تتمتّع بما ليس في وسع أيّ من الموجودات فهي اللّه، وإذا كانت خصائص دورها تفردها لا بدّ من أن تدعى ابن اللّه!

٩ يميّز أوريجانس بين ابتداء وجود يحدث في الزمن، وابتداءٍ آخر موقعه في العلّة؛ ومن شأن الفلاسفة أن يخوضوا في الكلام على الوجود بالعلّة. فينفي عن الابن أن يكون قد بادر إلى الوجود، بسبب ولادته، في أحد هذين الوجهين. وذلك منه تأكيد ناصع على أزليّته، ودلالة على تبرئته ممّا ألصق به من نزعة أريوس.

١٠ من الجدير بالملاحظة أنّ عالم الأفكار، أو المعقولات، حسب تصوّر أفلاطون، لا ينفرد مستقلاً بكيان ذاتيّ عند أوريجانس، وإنّما يوجد بكامله، مبروءًا بالقوّة والفعل، بواسطة الحكمة، وفيها، وبفضلها. لذلك، لا مجال إلى الخلوص من تعليم أوريجانس إلى فكرة ثنائيّة الابتداء بالنسبة إلى المخلوقات.

١١ ليس هذا التمييز بجليّ: هل المقصود بالكائنات التي وُجدت بشكلٍ أصليّ الجوهر، بحيث إنّ الكائنات التي ابتدرت لاحقة بها تغدو أوصافاً له ثانويّة؟ أم المقصود بالأولى الخلائق العاقلة، بحيث إنّ الثانية تشير إلى الحيوانات وسائر الخلائق؟

خُلقت **مبدأ لطرقه**[١٢]، إذ إنّها تحتوي في ذاتها على مبادئ الخليقة جمعاء، وعلى عللها وأصنافها[١٣].

١-٢-٣ المسيح الكلمة، والحقّ، والحياة

لقد فهمنا، إذاً، كيف الحكمة هي مبدأ طرق اللّه، وكيف قيل عنها إنّها مخلوقة[١٤]، من حيث إنّها تسبق فتصوّر في ذاتها أنواع الخليقة جمعاء وعللها، وتحتوي عليها. يجب كذلك أن نفهم أنّها كلمة اللّه، ما دامت تكشف للكائنات كلّها، أي للخليقة جمعاء، علّة الأسرار والخفايا المحتواة جميعاً، بدون استثناء، في حكمة اللّه: من هنا تسميتها بكلمة، لأنّها أشبه بمفسّر أسرار العقل. وهكذا، يلوح لي أنّ هذا القول الذي نجده في **أعمال بولس**[١٥] صائب: **إنّه هو الكلمة، كائن ذو نسمة، حيّ**. وقد أعلن يوحنّا في بداءة إنجيله، بطريقةٍ أسمى وأبهى، محدّداً تحديداً كون الكلمة اللّه، إذ قال: **وكان الكلمة اللّه، كان ذاك في البدء لدى اللّه**[١٦]. فالذي يعزو إلى كلمة اللّه وحكمة

---

١٢ أم ٨: ٢٢.

١٣ يرى أوريجانس، بخلاف أتباع المذهب الأفلاطونيّ، أنّ الخلائق جمعاء تنقسم إلى مبادئ وعلل وأصناف. فالمبادئ هي الأصول، أو الرؤوس، ويُكنى بها عن جذر المبروء من الكائنات، وتقابلها الأفكار عند أفلاطون. أمّا الأصناف فما هي سوى الأجناس التي توجد فيها المبروءات متميّزة فيما بينها، ويُكنى بها عن أشكال وجود المبروء من الكائنات، وتقابلها الصورة عند أفلاطون. ولكنّ أوريجانس ينظر مقاماً يوجد فيه المبروء بين المبدأ والصنف، يسمّيه علّة. والعلّة رؤية أفلوطونيّة إلى المبروءات، التي تجوز في ترحالها من المبدأ إلى الصنف عبر وشيرة العلّة. فهذه الأخيرة، إذاً، مرحلة وجود ترتشف الأصناف منها شكل وجودها. وإذ إنّها تتقدّم على مقام الأصناف، فتختلف هذه الأخيرة بعضها عن بعض لدى بلوغها إليها فصدورها عنها، تكتنف في طيّها قدرة على اشتقاق الأنواع، فيما بعد، من أصنافها. وإنّ أوريجانس يرى في الحكمة، مبدأ طرقه، هو الباري عزّ وجلّ، احتواء المبروءات جمعاء مبادئ وعللاً وأصنافاً.

١٤ خلص أريوس من قراءته لخلق الحكمة في أم ٨: ٢٢، إلى أنّ المسيح خليقة. بيد أنّ لفظ «خلق»، كما ورد في الآية المذكورة، ما كان ليعني في حينه الجبلة من العدم، وإنّما اشتقاق الكيان من مصدر. أمّا الخلق بمعنى البرء من عدم فيدلّ عليه لفظ آخر، هو لفظ «صنع»، أو «فعل». وقد ظلّ هذا الاستعمال على تمايز المفهومين حتى أيّام أوريجانس، لدى كوكبة من أئمّة الكلمة. وإذ يعمد أوريجانس إلى استعمال اللفظ فعن معرفة راسخة بتاريخ المعنى الذي اطّلع عليه في الكتب. وإذ يزيل الغموض عن فحواه في سائر جملته فعن دراية بما بات يلفّ اللفظ نفسه من غموض. ولما كان يفقه أفضل من أشباهه من المعلّمين سبل علم الكلام عقد العزم دون تردّد على تبيان معنى العبارة في أم ٨: ٢٢، موطّداً استواء العقيدة بشأن المسيح.

١٥ لا شكّ أنّه أحد المؤلّفات غير القانونيّة. ويدلّ استعمال أوريجانس على رواج هذا المؤلّف في الأصقاع المصريّة، في زمن لم تكن الأسفار القانونيّة قد ثبّتت. وما يجدر حقاً التنبّه له أنّ المؤلّف المذكور بات مفقوداً، فلا ينبغي الخلط إذاً بينه وبين مؤلّفٍ منحولِ الاسم يُعرَف «**بأعمال بولس وتقلا**».

١٦ يو ١: ١ي.

اللّه بداءة ألا يهزأ هزءاً على نحوٍ كافر بالآب غير المولود، إذ ينكر عليه أن يكون دوماً أباً، وأن يكون قد وَلَد كلمة وأصاب حكمة في كلّ الأزمنة والقرون السالفة، كيفما اتّفق لها أن تسمّى[١٧]؟

١-٢-٤ هذا الابن هو أيضاً الحقّ والحياة[١٨] بالنسبة إلى الكائنات جميعاً، على ما يليق به، إذ كيف يحيا الذين بُرِئوا بدون الحياة[١٩]؟ وكيف يثبت في الحقّ من هم في الوجود لو لم يأتوا من الحقّ؟ وكيف يُعقَل أن توجد كائنات عاقلة لو لم يسبقهم الكلمة-العقل[٢٠]؟ وكيف يمكن أن يوجد حكماء بدون الحكمة؟ ولكن، إذ كان يجب أن يتّفق للبعض أن يبتعدوا عن الحياة ويلحقوا بأنفسهم الموت من جرّاء ابتعادهم عن الحياة[٢١] - لأنّ الموت إن هو سوى التنائي عن الحياة - وإذ لم يكن قطّ أمراً سائغاً أن يهلك ما خلقه اللّه ذات مرّة لكي يحيا، وجب أن توجد، قبل الموت، قوّة قادرة أن تبيد الموت القادم وتكون القيامة، التي اتّخذت شكلاً لها في ربّنا ومخلّصنا[٢٢]. هذه القيامة قابعة في حكمة اللّه ذاتها، في كلمته وحياته. ثمّ إذ كان يجب أن يحصل لبعض الكائنات المخلوقة، التي تحوز الخير لا بالطبيعة، أي بالذات، وإنّما بالعرض، والتي لا تمتلك القدرة على أن تلبث في عدم خضوعها للتحوّل والتبدّل، وعلى أن تثابر على

---

١٧ يبدو تعليم أوريجانس بشأن ولادة الابن الأزليّة في أقشب حلّة له. فلا يُعقل وضع بدء لكيان الابن، حتى من قبيل علّة تفكير، لأنّ الآب يغدو آنذاك بدون ابن، وليس هو أباً من بعدُ. ولا يعقل المزج، مع ذلك، بين كيان الآب وكيان ابنه كأنّ الكلام في مجرّد أسماء، لأنّ تأكيد الكتاب بأنّ كلّ شيء قد خلق بالابن يمسي جُزافاً.

١٨ يو ١٤: ٦.

١٩ يكتسي لفظ «الحياة» هنا بمعنى الحياة الفائقة الطبيعة؛ إنّها غير النسمة التي تعطي المبروءات القدرة على الحركة. فالمبروءات لا تبرح خلائق اللّه لدى فقدانها تلك النسمة التي تملأها نشاطاً وقوّة.

٢٠ يظهر قصد أوريجانس من خلال الجملتين السابقتين، وفي هذه أيضاً، بصورة جليّة: ليس للمبروءات من سبيل إلى الحياة والحقّ والتعقّل لولا مدّها بها من مصدر وحيد، هو الابن. إلاّ أنّ لفظ «العقل»، باليونانيّة، يناسب لفظ «الكلمة» أيضاً. فما كان من روفينس، ناقل الكتاب، سوى مجاورة اللفظين في لغته اللاتينيّة، حفاظاً على المعنى.

٢١ يميّز أوريجانس بين ثلاثة أنواع من الموت؛ راجع بهذا الخصوص الملاحظة ١٦، التي وردت في معرض الشروحات المثبّتة في مقدّمة أوريجانس. أمّا هنا فالموت المشار إليه موت الخطيئة، بدليل معنى الابتعاد الطوعيّ عن الحياة.

٢٢ أنظر يو ١١: ٢٥. يعتقد أوريجانس أنّه لم يكن ليوجد شيء ممّا ألفته الخليقة عندما وُجدت لولا وجوده في شخص الابن أولاً. وهكذا قيامة الأجساد، بحيث إنّ القيامة صوّرت أولاً في شخص الابن، ثمّ اعتلنت للخليقة في المسيح.

الدوام في الصالحات نفسها باتّزان واعتدال، فإذ كان يجب عليها أن تغيّر في حالتها وتبتعد عن وضعها، صارت كلمة اللّه وحكمته طريقاً[٢٣]. وهي تسمّى طريقاً لأنّها تقود من يتبعونها إلى الآب.

يُقَرُّ جميع ما قلناه عن حكمة اللّه، ويُفهَم أيضاً، ما إن نقول بأنّ ابن اللّه هو حياة، وكلمة، وحقّ، وطريق، وقيامة. فهذه الألفاظ كلّها تتعلّق بأعماله وقدراته، ولا يجيز أيّ منها فهماً، وإن خاطفاً، لما يؤدّي إلى معنى جسميّ كما هو الحال في ألفاظ مثل الحجم، والشكل، واللون. لا شكّ في أنّ أبناء البشر وصغار الحيوانات، في صنفنا، يتناسبون وزرع الآباء الذين ولدوهم، والأمّهات اللواتي أعطينهم شكلهم وغذونهم في الحشا، مستمدّين منهم ما يحوزونه يوم مشاهدتهم النورَ وكلَّ ما يكتنزونه في مراحل نموّهم. إلاّ أنّه من غير الجائز مماثلة اللّه الآب في ولادته ابنه الوحيد[٢٤]، أنّى يمدّه بالكينونة، بالإنسان أو الحيوان الذي يلد. ولكنّ ذلك يجب أن يتمّ على شكلٍ آخر، على نحو خليق باللّه، إذ ما من شيء قطّ يمكن أن يُقارَن اللّه به، لا في الواقع وحسب، بل في الفكر أيضاً[٢٥]. وهذا كلّه حتى يتسنّى للإنسان أن يتصوّر في ذهنه كيف يضحي اللّه غير المولود أباً للابن الوحيد. وهذه الولادة الأزليّة والأبديّة إن هي شبيهة إلاّ بالإشعاع الذي يلده النور[٢٦]! وفي الواقع، لا يغدو الابن ابناً من خارج، عبر تبنّي الروح، بل هو ابن في الطبيعة[٢٧].

---

٢٣ يو ١٤: ٦.

٢٤ ادّعى بعض أصحاب العرفان، في القرون المسيحيّة الأولى، أنّ ولادة الابن انفصام عن الآب، بالرغم من حفاظه على الجوهر نفسه. وإلاّ، فكيف يكون ذا أقنوم مستقلّ، على حسب زعمهم؟ بيد أنّ أوريجانس لا يرى رأي هؤلاء: فالابن في الآب: كما الآب في الابن، حتى أوان تجسّده عندما ولد من العذراء مريم. فالمسيح لم يبرح برهةً أباه، ولم يكفّ فينة عن أن يكون ابناً لأبيه.

٢٥ من الجليّ أنّ طاقة الفكر على تصوّر الحقائق تفوق طاقة الواقع على تصوّرها. ولكنّ أوريجانس لا يني متماسكاً ببسطه البرهان على قارئه: فالفكر، إذ يعجز عن تصوّر الحقيقة الإلهيّة، مجبول على غفلة منه، فلا حول له على كنه الأمور التي جبلته.

٢٦ نجد التشبيه نفسه عند يوستينس وتاتيانس، اللذين يعمدان أيضاً إلى تشبيه النار، مثل أوريجانس. أمّا ترتليانس فيخلص من التشبيه إلى فكرة ولادة الابن منفصلاً عن الآب، شأنه شأن عدد من الكتّاب المسيحيّين الأوّلين.

٢٧ تدلّ هذه العبارة بمفردها على استقامة إيمان أوريجانس بشأن الابن وألوهيّته وأزليّته. وعليه، فيجب قياس سائر الإثباتات الأخرى التي ترد بهذا الموضوع على فحواها، درءًا لإساءة فهم أوريجانس وتحوير أقواله.

ويمكن صورة ابن اللّه التي نتكلم عليها الآن أن تناسب التشبيه التالي، بالرغم من كونه

---

٢٨ كول ١: ١٥.

٢٩ راجع ما قيل في الملاحظة ٥ من مقدّمة أوريجانس، أعلاه، بشأن الرسالة إلى العبرانيّين.

٣٠ عب ١: ٣. ٣١ حك ٧: ٢٥؛ كول ١: ١٥. ٣٢ أنظر ١-٢-٣.

٣٣ يفسّر أوريجانس في موضعٍ آخر ولادة الابن الأزليّة هذه كأنّها استغراق تأمّل في سرّ الآب، يقوم الابن به. وقد أورد أفلاطون فكرة من هذا القبيل في كتاب Phèdre ، ونحوه أيضاً أفلوطين الذي جعل التأمّل مبعث ولادة.

٣٤ كول ١: ١٥. ٣٥ تك ١: ٢٦.

٣٦ يتّضح من قوله هذا أنّه لم يباشر بعدُ بوضع تفسيرٍ للآية تك ١: ٢٦. وفي كلامه على الروح القدس، يتبيّن أنّه أتمّ شرحه المتعلّق بالآيتين الأوّلين من الكتاب. وعليه، يكون وضع **المبادئ** متزامناً وتأليف شرح سفر التكوين.

١-٢-٥ تعداد أسماء المسيح الحسنى

دعونا نرَ كيف يمكننا أنْ نثبّت ما قلناه لتّونا على سلطان الكتب المقدّسة. يقول بولس الرسول إنّ الابن الوحيد هو **صورة اللّه الذي لا يُرى، وبدء كلّ خليقة**[٢٨]. وإذ يكتب إلى العبرانيّين[٢٩] يسمّيه **ضياء مجده، وصورة جوهره الناطقة**[٣٠]. إلاّ أنّنا نجد في الحكمة المسمّاة حكمة سليمان، كذلك، وصفاً لحكمة اللّه معبّراً عنه في هذه الكلمات: **إنّها بخار قوّة اللّه وصدور مجد القدير الخالص، فلذلك لا يشوبها شيء نجس. لأنّها ضياء النور الأزليّ ومرآة عمل اللّه النقيّة وصورة جودته**[٣١]. نحن نتكلّم، كما أسلفنا القول أعلاه[٣٢]، على كلمة اللّه التي تناولت كياناً ذاتياً في ذاك الذي هو وحده مبدأ كلّ شيء، والذي منه ولدت[٣٣]. ولما كانت هذه الحكمة مماثلة لذاك الذي هو وحده ابن بالطبيعة، فإنّها دُعيت ابناً وحيداً.

١-٢-٦ صورة اللّه غير المنظور

لننظر الآن نظرة سليمة في ما ينبغي فهمه بشأن المدعوّ **صورة اللّه غير المنظور**[٣٤]، ريثما نرى كيف يمكن اللّه أن يُدعى بحقّ أباً لابنه، وَلْنَلحظْ، أوّلاً، ما دأب البشر على تسميته صُوَراً. فتارة يسمّى صورة ما رُسِم أو نُحِت في مادّة كالخشب أو الحجر؛ وطوراً يقال إنّ ابناً هو صورة عن أبيه، حينما تتراءى ملامح الوالد، دون غلط، في المولود. يمكن، على ما يبدو، تطبيق المثل الأول على الإنسان، المصنوع على صورة اللّه وشبهه[٣٥]. وسوف نستفيض، بنعمة اللّه، في الكلام على هذا عندما نتطرّق إلى شرح هذا المقطع في سفر التكوين[٣٦].

ويمكن صورة ابن اللّه التي نتكلّم عليها الآن أن تناسب التشبيه الثاني، بالرغم من كونه

---

٢٨ كول ١: ١٥.

٢٩ راجع ما قيل في الملاحظة ٥ من مقدّمة أوريجانس، أعلاه، بشأن الرسالة إلى العبرانيّين.

٣٠ عب ١: ٣. ٣١ حك ٧: ٢٥؛ كول ١: ١٥. ٣٢ أنظر ١-٢-٣.

٣٣ يفسّر أوريجانس في موضعٍ آخر ولادة الابن الأزليّة هذه كأنّها استغراق تأمّل في سرّ الآب، يقوم الابن به. وقد أورد أفلاطون فكرة من هذا القبيل في كتاب Phèdre، ونحوه أيضاً أفلوطين الذي جعل التأمّل مبعث ولادة.

٣٤ كول ١: ١٥. ٣٥ تك ١: ٢٦.

٣٦ يتّضح من قوله هذا أنّه لم يباشر بعدُ بوضع تفسيرٍ للآية تك ١: ٢٦. وفي كلامه على الروح القدس، يتبيّن أنّه أتمّ شرحه المتعلّق بالآيتين الأوّلين من الكتاب. وعليه، يكون وضع المبادئ متزامناً وتأليف شرح سفر التكوين.

لا يُرى من حيث هو صورة اللّه غير المنظور[٣٧]. والتاريخ يقول، على نحوٍ مماثل، إنّ صورة آدم كانت ابنه شيتاً. فقد كُتِب، بالفعل: **ولد آدم شيتاً على صورته وشكله**[٣٨]. وتكتنف هذه الصورة وحدةَ طبيعةِ الآب والابن وجوهرهما[٣٩]. فإذا كان حقيقة أنّ **كلّ ما يفعله الآب يفعله الابن أيضاً**[٤٠]، إذ يفعل الابن كلّ شيء يفعله الآب، فإنّ صورة الآب ماثلة بشكلها في الابن الذي يشاء مشيئاته لكونه مولوداً منه، بازغاً منه بالذات[٤١]. ولهذا، أعتقد أنّ مشيئة الآب تكفي، لا محالة، حتى تجعل ما يريده الآب موجوداً. فإنّه لا يسلك، في إرادته، طريقاً آخر غير المشيئة التي يُصدِرها في مشورته. هكذا يولد منه كيان الابن.

هذا ما ينبغي أن يأخذ به، أولاً، أولئك الذين يقيمون أنّ لا شيء غير موضوع[٤٢]،

---

٣٧ تمكّن فيلون الإسكندريّ من البلوغ إلى النتيجة عينها، فرأى في الكلمة صورة اللّه غير المنظور. واعتقد بعض أصحاب العرفان بالمسيح أنّه صورة اللّه غير المنظور. لكنّ الكتّاب المسيحيّين، نظير إيريناوس وأكليمنضس الإسكندريّ وسواهم، طالما تطلّعوا إلى يسوع وكأنّه حقاً المسيح، ابن اللّه، الذي هو صورة اللّه غير المنظور، على وفق ما باح هو نفسه به لتلميذه فيلبّس: «... من رآني فقد رأى الآب...» (يو ١٤: ٩).

٣٨ تك ٥: ٣.

٣٩ تنطوي هذه الجملة على جمّ من التعابير الشائكة المدلول، من مثل الوحدة والطبيعة والجوهر، بل الصورة أيضاً. وقد أفضى عسر فهمها إلى تمزّقات مؤلمة ومشارب لاهوتيّة متنافرة وحرمات قاصمة، في تاريخ الكنيسة القديم والحديث. فالكلّ يعلم معضلة الوحدة في الطبيعة، أو تلك التي تلتصق بالوحدة في الجوهر، وما نجم من ثمّ عن كليهما. والكلّ اجتهد في شأن الصورة التي يحملها يسوع هل هي الشبه، أو المظهر، أو الحالة إلى ما سواه. من ناحية ثانية، تحتلّ هذه الجملة موقعها الزمنيّ قبل اتّفاق الكنائس على صيغة واحدة، في موضوع التعبير العقائديّ عن فحوى الإيمان الواحد؛ وهذا جانب ذو شأن عظيم لدى الرغبة في الحكم على صياغة أوريجانس هذه. إنّ ما لا شكّ فيه تأكيده على أنّ للابن والآب الجوهر نفسه والطبيعة نفسها. وما لا لُبْس فيه أنّه لا يَفْتُرُ عن الإعراب عن معتقده هذا بأمكنة أخرى من كتابه. لكنّ المعضلة تكمن في معرفة فهمه لكلّ عبارة على حدة: ما تحديده، وإدراكه، للفظ «الجوهر»؟ وبمَ يفترق هذا عن فهمه، وإدراكه، للفظ «الطبيعة»؟ أو تكون «الطبيعة» هي «الجوهر» أيضاً عنده؟ يصعب الاعتقاد بهذا. إلاّ أن «الطبيعة» لا تدلّ، حتماً، على حال الابن متجسّداً حسب أوريجانس، هنا؛ فهو يميّز في هذا بين الآب والابن.

٤٠ يو ٥: ١٩.

٤١ يسلّط هذا التشبيه الضوء على قوّة الابن بولادته من الآب. لكنّ هذا لا يعني البتّة أنّ وحدتهما أدبيّة الطابع، كما يمكن أن يظنّ. فالجملة التي تلي هذا التشبيه تبيّن قوّة مشيئة الآب في ولادة ابنه.

٤٢ كتب إيرونيمس في هذا، قائلاً: «إنّه (أي أوريجانس) يؤكّد أنّه ما من شيء لم يُجبَل ما خلا اللّه الآب وحده». لقد فهم إيرونيمس معنى «وضع» كأنّه يدلّ على فعل الخلق. وإذ اللّه – تعالى اسمه – يسمو وحده على الخلق، اللّه الآب على حدّ إثبات أوريجانس، فالابن يسوع يخضع – حاشى عنه ذلك – له. وواقع الحال أنّ أوريجانس قد لجأ إلى لفظ لم يميّز بنو عصره فيه بين المعنيَين المشار إليهما؛ فالفصل بين الواحد والآخر إنّما سيعقب الأزمة الأريوسيّة، لاحقاً. وإذ كتب أوريجانس قبل اندلاع نيران هذه الأزمة، وإيرونيمس بعدها، فإنّ سوء الفهم سرعان ما سرى إلى يراع الأخير. وعلى هذا المنوال عينه، يبدو أنّ روفينس قد أضاف على عبارة أوريجانس ما ينزع عنها الغموض، فزاد الجملة التالية «أي غير مولود».

أي غير مولود، ما خلا اللّه الآب وحده. وتجب إعارة الأمر انتباهاً، بالواقع، خشيةً من الوقوع في الأساطير الجوفاء لقومٍ يصوّرون لأنفسهم اجتزاءات[٤٣] حتّى لإنّهم يهشّمون الطبيعة الإلهيّة ويجزّئون اللّه الآب في جوهره؛ فيما أقلّ ارتياب بهذا، بما يتعلّق بالطبيعة غير الجسميّة، ما هو بزندقة مجحفة وحسب، وإنّما هو أيضاً رأس الخَبل. وإنّه من العبث الحالم تخيّل إمكانيّة انقسام الجوهر في الطبيعة غير الجسميّة. بل إنّ الأمر، بالأحرى، لأشبه بالإرادة التي تنبثق من العقل دون أن تقتلع منه جزءاً، ودون أن تنفصل أو تنعزل عنه. فيجب التفكير على هذا المنوال بأنّ الآب ولد الابن، أي صورته؛ وبما أنّه بالطبيعة لا يُرى، ولد كذلك صورة لا تُرى[٤٤].

إنّ الابن هو، حقاً، الكلمة؛ لذا، لا يجوز أن نرى فيه شيئاً ما حسيّاً. وهو الحكمة، وما من شيء جسميّ يُشتبه في أمره بالحكمة. إنّه **النور الحقيقيّ الذي ينير كلّ إنسان آتٍ إلى هذا العالم**[٤٥]؛ ولكن، ليس فيه شيء مشترك مع نور شمسنا. فمخلّصنا، إذاً، هو صورة اللّه الآب الذي لا يُرى. إنّه الحقّ بالنسبة إلى الآب، أمّا بالنسبة إلينا، نحن الذين يَكشِف لنا عن وجه الآب، فهو الصورة التي نعرف الآب[٤٦] بواسطتها،

---

٤٣ ينوّه اللفظ اليونانيّ προβολη، ومثله اللاتينيّ Prolatio، بفكرة الصدور من جوهر الآب مع حمل نتفٍ إلى خارج كيانه. ذلك أنّ روّاد هذه الفكرة من أتباع المذهب العرفانيّ، الذين اعتقدوا بولادة الابن على وفق الصورة البشريّة، وأغدقوا عليها مسحة من رؤية فلسفيّة.

٤٤ الدليل بيّن، مرّة أخرى، على سواء التعليم الذي يلهج أوريجانس به، ولا غبار عليه قيد أنملة. فالابن مساوٍ للآب بجوهره، ولا داعي لرشقه باتّهامات غير صائبة.

٤٥ يو ١: ٩.

٤٦ أورد إيرونيمس المقولة بصيغة مختلفة، كتب: «ليس الابن، الذي هو صورة الآب الذي لا يُرى، الحقّ إذا ما قورن به. وأمّا عندنا، نحن الذين لا نقوى على تلقّي حقيقة اللّه الجبّار فيُنظر إليه كأنّه شبه الحق». ويُردف بقوله: «حتى إنّ جلال الأكبر وعظمته ليُشاهَدان وكأنّهما احتبسا في ابنه». كذلك، أورد فوتيوس على لسان أحدهم، وهو يجهله، الاجتهاد الآتي: «ليست صورة اللّه، من حيث إنّها صورة، الحقّ إزاء ذاك الذي هي صورة عنه». أمّا ثيوفيلس، رئيس أساقفة الإسكندريّة، فقد أخرج المقولة على هذا النحو كما نقلها إيرونيمس إلينا: «... إنّ الابن هو الحقّ إذا ما قورن بنا، والزور إذا ما قورن بالآب». وجاء عند يوستينيانس ما يلي: «فإذ خُلِقنا على صورته نحوز الابن أنموذجاً، حيث إنه حقيقة الصبغات الباهرة التي فينا. أمّا الابن فعلى المنوال الذي نوجد نحن لديه يوجد هو أيضاً لدى الآب، الذي هو الحق». لو جئنا هذه المقولات جميعاً بقراءة ناقدة لحكمنا فيها دونما إبطاء؛ ليست هذه المقولات نقلاً أميناً لما ورد عند أوريجانس، أو أقلّه، عند روفينس. فهي تتنافى، من جهة، فيما بينها، ولا تتّفق إحداها مع الشاهد، من جهةٍ أخرى، كما أورده روفينس. ألعلّ هذا، إذاً، قد أعمل يده في فحوى المقولة؟ أم حار أولئك بفهمهما عن الصواب؟ والحقيقة أنّ مقولة روفينس تَظهَر أدنى إلى فكر أوريجانس في سلوكه منهج أفلاطون من تلك المقولات. فالتعارض الذي يبرزه أوريجانس بمقولته يضع الحقّ، من حيث هو جوهر منيع على الوصف بمحمولات مهما تعدّدت، في إزاء صورته، من حيث هي جوهر يتيسّر للقائل فيه أن يحوّطه بقدر من الصفات. أمّا المقولات الأخرى فتجعل الحقّ يناقضه الزور، أي ما ليس بحقّ، قاطعة عنها فهم أوريجانس.

الذي لا **يعرفه أحد غيره ما خلا الابن، ومن أراد الابن أن يكشفه له**[٤٧]. وهو يكشف بالقدر الذي يُفهَم هو فيه[٤٨]. فما إن يُفهَم هو حتى يغدو الآب أيضاً مفهوماً بالنتيجة، على حسب ما قال المسيح: **من رآني فقد رأى الآب أيضاً**[٤٩].

١-٢-٧ شعاع مجد اللّه

ولكن، بما أنّنا أشهدنا كلامَ بولسَ القائلِ في المسيح إنّه **ضياء مجد اللّه وصورة جوهره الناطقة**[٥٠]، فلنرَ ما يجب علينا التفكير بذلك. اللّه، بحسب يوحنّا، نور[٥١]. الابن الوحيد هو ضياء هذا النور؛ إنّه ينبثق منه دون انفصال انبثاق الضوء من النور[٥٢]، وينير الخليقة جمعاء. لقد بسطنا أعلاه كيف هو الطريق فيقود إلى الآب؛ وكيف هو الكلمة التي تفسّر للخليقة العاقلة خفايا الحكمة وأسرار المعرفة، وتعبّر لها عنها؛ وكيف هو الحقّ والحياة والقيامة. علينا أن نفهم عمل الضوء بشكلٍ يتطابق وهذا كلّه. به، بالواقع، نعرف وندرك ما النور في ذاته. وإذ يراود هذا الضوءُ أعينَ البائدين الهشّةَ والضعيفةَ خافتاً وشحيحاً[٥٣] يلقّنهم شيئاً فشيئاً، بل يعوّدهم على أن يحتملوا سناء النور، مقصياً كلّ ما يغشى الرؤيةَ من ظلامٍ ويحول دونه، على حسب قول الربّ: **إنزَع الخشبة من عينك**[٥٤]. ويشدّ أزرهم حتى يتقبّلوا النور في كلّ مجده، فيسلك في هذا أيضاً كوسيط بين الناس واللّه[٥٥].

---

٤٧ متى ١١: ٢٧.

٤٨ جاء عند إيرونيمس ما مضمونه: «اللّه الآب نور لا يمكن إدراكه. والمسيح بريق غاية في الصغر، إذا قورن بالآب، إنّما يُرى وهّاجاً بالنسبة إلينا لضعفنا». ما لا شكّ فيه مغالاة إيرونيمس في إبراز خضوع الابنِ والتحاقه بالآب. فليس فكر أوريجانس متناغماً وهذا التفسير الذي ينسبه إيرونيمس إليه. كذا فعل أيضاً ثيوفيلس الإسكندريّ، إذ يعزو إلى معلّم الإسكندريّة الفكر التالي: «يصغر المخلّصُ الآبَ قدر التفاوت بينه وبين بولس وبطرس».

٤٩ يو ١٤: ٩.

٥٠ عب ١: ٣.

٥١ ١يو ١: ٥.

٥٢ حك ٧: ٢٦.

٥٣ ليس خفت الضوء وشحّه في الابن من جوهره، بل من وظيفته. فقد ذكر، في الجملة السابقة، هذا الجانب. وليس ذلك نتيجة، كأنّه أمر حتميّ، بل تدبير. فالناسوت لم يُحدث تبدّلاً في اللاهوت، على نحو جازم. لذلك، أشار أوريجانس إلى أحوال الضعف الملازمة البائدين، مستدلاً بها على أحوال الضوء وهو ينجلي لها.

٥٤ متى ٧: ٥.

٥٥ ١ تيم ٢: ٥.

١-٢-٨ جوهر اللّه

ولكن، إذ لم يقل الرسول **ضياء مجده** فقط، **بل صورة جوهره الناطقة**[٥٦]، أو صورة كينونته أيضاً، لا يبدو التحوّل بالانتباه نحو السؤال التالي نافلاً: كيف يمكن غير جوهر اللّه، أدعوناه جوهراً أم كينونة[٥٧]، كيف يمكنه أن يدعى صورة جوهره؟ لنرَ هل يمتنع علينا القول بأنّ ابن اللّه – المدعوّ أيضاً كلمته وحكمته، الذي يعرف وحده الآب ويكشفه للذين يريد[٥٨]، أي الذين أصبحوا قادرين أن يتقبّلوا كلمته وحكمته – يقال عنه إنّه ينطق بصورة جوهره، أو كينونته، من حيث إنّه يحمل على فهم اللّه ومعرفته. وهكذا، فإذ تتمثّل الحكمة في ذاتها ما تريد أن تكشفه للآخرين حتّى يعرفوا اللّه ويفهموه، يقال عنها إنّها صورة جوهر اللّه الناطقة.

لنأخذنّ مثلاً لنا اصطفيناه من غير أن يفي تماماً وتحديداً بمعنى ما يدور الكلام عليه؛ لأنّ الابن القائم في صورة اللّه قد أخلى ذاته[٥٩]، وقصد أن يُظهِر لنا عبر إخلائه ملء الألوهة، وذلك ابتغاءً منّا لكي نفهم فهماً أوفى كيف أنّ المخلّص هو صورة جوهر اللّه، أو كينونته. ولنفترض أنّنا صنعنا تمثالاً على قدرٍ من الضخامة حتى إنّه لَيكتنفُ بها العالمَ بأسره، ولَتمتنعُ مشاهدته على كلّ شخص بسبب ضخامته، وأنّنا صنعنا أيضاً تمثالاً ثانياً يشبه الأوّل في أوصاف أعضائه وملامح وجهه، في الصورة والمادّة[٦٠]، دون أن يكون ضخماً بقدر ذلك. فالذين لا يقوون أن يتفحّصوا الأول ويحدّقوا به بسبب ضخامته يمكنهم، أقلّه، الاعتقاد بأنّهم شاهدوا التمثال الكبير إذا ما نظروا إلى الصغير، ما داما كلاهما متشابهين تشابهاً كاملاً برسوم الأعضاء والوجه والهيئة والمادّة. كذلك الابن، فإذ تخلّى عن مساواته للآب[٦١] من أجل أن يدلّنا على طريق المعرفة، يغدو

---

٥٦ عب ١: ٣.

٥٧ لا يبدو روفينس يرى فرقاً بين اللفظتين، هو الذي سبق إلى إضافة لفظ «الكينونة» في الجملة السابقة. إنّه يبادر، في سائر الأحوال، إلى تحديد مدلول كلّ من اللفظتين في أوّل الكتابين اللذين وضعهما، بعد إتمامه نقل **تاريخ الكنيسة** الذي وضعه أوسابيوس، أسقف قيصريّة، إلى اللاتينيّة، يقول: «يشير لفظ الجوهر إلى طبيعة شيء ما نفسها، أو إلى شكل كونه، فيما تنمّ كينونة امرئ عن هذا الشيء الذي يوجد ويقوم له قائم».

٥٨ متى ١١: ٢٧.

٥٩ في ٢: ٦ ي.

٦٠ لا ترد هاتان اللفظتان عند إيرونيمس، الذي ينقل التشبيه بحذافيره. إذّاك، يظهر التشبيه كأنّه يحطّ من قدر الابن إزاء الآب، مع أنّه محض تشبيه، وتأخذ العبارة منحى اتّباعٍ إذ تُبْرِزُ الابن أقلّ منزلة من الآب.

٦١ في ٢: ٧.

صورة جوهره الناطقة. وبالتالي، إذ كنّا غير قادرين على مشاهدة النور النقيّ الـمُكتَنَف في عظمة ألوهته، فما إن أمسى لنا ضياءَه حتى حُزنا على وسيلة مشاهدة النور الإلهيّ بالتحديق إلى ضيائه. إنّ هذه المماثلة بين التمثالين، المطبّقة على أجسام ماديّة، لا يجوز أن تلقى معنى آخر غير التالي: إنّ ابن الله، الذي ولج في هيئة جسم بشريّ ضامرة، يُبْرِزُ في نفسه عظمةَ الله الآب المقيم فيه اللامتناهية وغير المرئيّة، بسبب تماثل أعماله وقدرته. لذلك، كان يقول لتلاميذه: **من رآني فقد رأى الآب**[٦٢]، وأيضاً: **أنا والآب واحد**[٦٣]. وفي هذا المعنى يجب أن نفهم العبارة: **إنّ الآب فيّ، وأنا في الآب**[٦٤].

١-٢-٩ بخار قوّة الله

دعونا نرَ أيضاً ما يجب أن نفكّر به لدى قراءتنا في حكمة سليمان شيئاً ما عن الحكمة: **إنّها بخار قوّة الله، وصدور مجد القدير الخالص، وضياء النور الأزليّ، ومرآة عمل، أو قدرة، الله النقيّة، وصورة جودته**[٦٥]. يطلق هذا الكتاب، إذاً، على الله خمس تسميات، ويشير عبر كلّ منها إلى بعض صفات حكمة الله. إنّه يذكر، بالواقع، اسم قوّة الله، ومجده، ونوره الأزليّ، وعمله، وجودته. ويدعو الحكمة بخاراً، ولكن لا بخار مجد القدير، ولا بخار نوره الأزليّ، ولا بخار عمل الآب ولا جودته، لأنّه لا يليق عزو البخار إلى أيّ من هذه الألفاظ. وإنّما قال، في دقّة مطبقة للألفاظ، إنّ الحكمة **بخار قوّة الله**[٦٦]. فقوّة الله هذه يجب فهمها وكأنّها تزخر زخماً، وهي تنشئ، أو تكتنف، أو تسوس كلّ ما يُرى وما لا يُرى، وتكفي كلّ شيء، وترعى تدبيره. وإذ إنّها متماسكة فهي حاضرة حذاء كلّ أمر. وبالرغم من أنّ هذا البخار، بخارَ هذه القوّة الهائلة، وهذا الزخم نفسه، إذا جاز التعبير، الذي أصبح كائناً قائماً بذاته، ينبثق من هذه القوّة عينها كما الإرادة من العقل، من حيث هي إرادة الله نفسها، إلاّ أنّه يضحي قوّة الله[٦٧]. إنّه إذ ذاك قوّة أخرى تقوم بحدّ ذاتها. وهو- كما يقول الكتاب-

---

٦٢ يو ١٤: ٩. ٦٣ يو ١٠: ٣٠. ٦٤ يو ١٠: ٣٨. ٦٥ حك ٧: ٢٥ي.

٦٦ ما ينوّه أوريجانس إليه هنا أنّ الحكمة تصدر توّاً من الله ذاته، من قوّته ومن مشيئته، لا من أحد فعاله كالمجد والنور والجودة. فالابن يولد، إذاً، من جوهر الله حتى إنّه لا فرق في كينونته وجوهره إزاء جوهر الله.

٦٧ من مفارقات التعبير عن الحقيقة الإلهيّة بصيغ بشريّة ألفاظ الوصف، الذي يجهد أن يدنو بالكلام من المراد. وما يذكره أوريجانس هنا خاضع لمثل هذه المفارقات. فليس قوله عن «بخار هذه القوّة الهائلة... إنّه أضحى قوّة الله» دلالة على أنّ تحوّلاً كيانياً قد تمّ، أو أنّ تبدّلاً في الجوهر حدث، وكأنّه لم يكن قبلُ كذا. ففي كلمات أوريجانس أنّ في الله قوّة كامنة لا ترى، وقوّة بارزة تجلّت في كائنٍ له ذاتٌ، ترى على قدر الطاقة. وما هما بقوّتين متمايزتين.

بخار قوّة اللّه الأولى وغير المولودة، يستمدّ منه نفسه كلّ ما هو عليه، إذ لم يكن حينٌ لم يكن فيه[٦٨].

إن أراد أحد التأكيد على أنّه لم يوجد من قبل، وإنّما جاء الوجودَ فيما بعد، فليقل لماذا لم يفعل الآب الذي أمدّه بالكيان ذلك من قبل! وإن أعطاه في لحظةٍ ما ابتداءً له بزغ به هذا البخار من قوّة اللّه، نسأل ثانيةً لماذا لم يتمّ هذا قبل هذا البدء الذي كلامنا فيه؟ وهكذا، إذ نبحث دائماً عمّا جرى من قبل وندفع بأسئلتنا دائماً نحو العلى نبلغ إلى أن نفهم انعدام العلّةِ والباعثِ لأن يكون اللّه قد افتقد الخير الذي أراده، ما دام اللّه يستطيع ويريد على الدوام. يبيّن هذا أنّ بخار قوّة اللّه هذا كان دائماً ولم يكن له بدء، ما خلا اللّه نفسه. إذ لا يليق، في سائر الأحوال، أن يكون قد حظي بابتداء آخر له سوى اللّه نفسه، الذي يستمدّ منه الكيان والولادة. فلا ينبغي تسميته بخار قوّة اللّه فحسب، بحسب كلمة الرسول هذه: **المسيح قوّة اللّه**[٦٩]، بل القوّة المتحدّرة من القوّة أيضاً.

١-٢-١٠ صدور مجد القدير

لنرَ الآن ما تعنيه الجملة: **إنّها (الحكمة) صدور مجد القدير**[٧٠] **الخالص**. ولننظر، في بادئ الأمر، في معنى مجد القدير، ثمّ نرَ ما معنى صدورها. ما من أب دون ابن، ولا سيّد دون ملكيّة أو دون عبيد. كذلك، ما من إله قدير دون أتباع يسود عليهم

---

٦٨ قول أوريجانس المأثور، الذي سوف يجهر به أثناسيوس في تصدّيه لمزاعم الأريوسيّين، في أثناء المجمع المسكونيّ الأول، مدافعاً حينذاك عن ولادة الابن الأزليّة.

٦٩ ١ كور ١: ٢٤.

٧٠ ينعطف أوريجانس إلى فحص كلمات الآية حك ٧: ٢٥، ولا ينثني عن استدعاء الحجّة تلو الأخرى بشأن ألوهيّة الابن. وها هو يطرق إحدى الخواصّ الرئيسة التي ترجع إلى الذات الإلهيّة، فيبحث في مناسبتها ومطابقتها الكلام على ولادة أزليّة. ولكنّه، إذ يختار لفظ «القدير» مضماراً للفقه هنا، يصوّب رأس كلامه إلى جانبٍ من جوانب مدلوله، ألا وهو جانب القدرة المتناهية التي يحظى بها إزاء الأكوان، ويدع ناحيةً الجانب الآخر، أي جانب الجلالة البهيّة التي يتّشح بها تجاه المخلوقات. لذلك، أصاب روفينس، في اعتقادنا، حينما نقل اللفظ إلى اللاتينيّة منتقياً له كلمة omnipotens، دون كلمة omnitenens، التي توازي اشتقاقاً لفظ παντοκράτωρ اليونانيّ. فإنّ حجاج أوريجانس يدور، بالفعل، حول المدلول الأول.

بسلطانه. لذلك، لا بدّ من أن يوجد كلّ شيء حتى يظهر اللّه قديراً[٧١]. لأنّه إذا شاء أحد أن تكون قرون قد انصرمت، أو فسحات زمنيّة مهما كان اسمها الذي تعطاه، فيما لم يكن موجوداً ما هو موجود، أقام الدليلَ دون أدنى ريب على أنّ اللّه غير قدير عبر هذه القرون أو الفسحات الزمنيّة، وأنّه إنّما أصبح قديراً فيما بعدُ عندما راح يحوز على أتباع يسود عليهم بسلطانه. إذ ذاك، يلوح أنّ اللّه قد أحدث تقدّماً، وأنّه عبر من الناقص إلى الفائض إذا ما حَسُن في الاعتبار أن يكون قديراً بدل ألا يكون.

ألا يبدو هراءً أن نحسب أنّه لم يكن لدى اللّه ما كان يليق به أن يكون لديه، وأنّه قد آل به حالُه فيما بعد إلى أن يحوز عليه؟ وإن لم يكن ثمّة من زمن قطّ لم يكن فيه قديراً وجب وجوباً وجود كلّ ما من شأنه أن يجعله قديراً، ووجودُ أناسٍ لديه يسود عليهم دوماً بسلطانه، أناسٍ تولّى عليهم كأنّه أحد الملوك أو أحد الأمراء. وسوف نطرق هذا الباب بتوسّع أكبر في المقاطع التي سنتكلّم فيها على خلائقه. لكنِ الآن، إذ كلامنا في موضوع الحكمة، فأظنّ أنّه من الضروريّ أن نلاحظ، ولو باقتضاب، كيف أنّ الحكمة هي انبثاق خالص من مجد القدير، خشية[٧٢] أن تبدو تسمية القدير سابقة لمولد الحكمة في اللّه، هي التي تخوّله اسم الآب، ما دامت الحكمة، أي ابن اللّه، هي هذا الانبثاق الخالص من مجد القدير. فمن تخوّل له نفسه افتراض الأمر، فليستمع

---

٧١ ذكر ميثوديوس في كتاب **الخلائق** موجزاً عرفه فوتيوس أيضاً بشأن تعليمه الذي يعلّمه في موضوع أزليّة الكون، قال: «كان أوريجانس الذي يسمّيه المؤلّف (أي ميثوديوس) قنطورساً (وهو كائن خياليّ نصفه كائن بشريّ، وله ظهر ومؤخّرة كأنّه حصان) يقول بأزليّة الكون كما اللّه، الحكيم وحده، القيوم دون سواه. فقد جاء، بالفعل، على لسانه: إذما لا صانع دون مصنوعاته، ولا خالق دون خلائقه، ولا ضابط كلّ أمر دون أتباعه، يتحتّم أن يبرأ اللّه هذه الأشياء جميعاً منذ البدء. فلئن كان ثمّة، حقاً، زمان لم تكن الخلائق فيه، أنظر أيّ جمود يترتّب على ذلك. بل سوف ينجم عن هذا أنّ اللّه الذي لا ينال تحوّلٌ منه ولا تغييرٌ يتحوّل ويتغيّر؛ إنّه لو برأ الكون في زمن لاحق لَعَبر، والأمر بيّن، من عدم البرء إلى البرء. وما هذا إلاّ سخف، على حسب ما قيل أعلاه. آنذاك، ليس في المستطاع القول بأنّ الكون خلو من بدء وملازم اللّه في الأزليّة».

وينقض ميثوذيوس، بعد ذلك، تعليم أوريجانس هذا، ويفنّد مزاعمه؛ إلاّ أنّه لم يمكنه أن يميّز بين الخلائق العاقلة والمعقولات بنحو مطلق في فكر أوريجانس. إنّ هذه الأخيرة، أي المعقولات، هي الأفكار عند أفلاطون، والعقول عن الرواقيّين. وفي اعتقاد أوريجانس أنّها هي التي وجدت مخلوقة، منذ الأزل، في الابن المولود منذ الأزل. وهي عينها التي سوف تشكّل العالم بأصنافه وأجناسه المختلفة.

٧٢ ليست هذه الخشية عند أوريجانس نفسه، بل هي خشية من أن يُساء فهم الأمور عند قارئه. وبهذا تنجلي لنا صورة المعلّم، الحريص على تلقين الأمور بوضوح. إنّ الحكمة ، وهي من أسماء الابن الحسنى، قد تبدو ذات مرتبة أدنى بالنسبة إلى القدرة، التي هي من أسماء الآب الحسنى، لقربها من عالم المعقولات. فيهبّ أوريجانس لإزالة لبس كهذا قد يتسرّب إلى عقول القرّاء.

إلى ما يقوله الكتاب بأوضح كلام: **صنعتَ كلّ شيء بحكمتك**[٧٣]، وما يعلّمه الإنجيل: **كلٌّ به كوِّن، وبدونه لم يكن شيء واحد ممّا كوِّن**[٧٤]. وليفهم، بالتالي، أنّ تسمية القدير لا يمكنها أن تسبق تسمية الآب في اللّه؛ ذلك بأنّ الآب قدير، حقاً، عبر ابنه.

ولكن، إذ يقول الكتاب إنّ للقدير مجداً والحكمةَ هي انبثاق له، يتوجّب على المرء أن يفهم أنّ للحكمة شركة في مجد القدرة، ما دام اللّه قديراً بفضلها. فبالحكمة، أي المسيح، يملك اللّه على كلّ شيء، لا بقدرة السلطان فقط، بل بخنوع أتباعه التلقائيّ أيضاً. فالآب والابن يحوزان القدرة الواحدة نفسها، كما أنّ الربّ نفسه إله واحد أحد مع الآب. هذا ما يُعرِب عنه يوحنّا في كتابه الرؤيا: **هذا ما يقوله الربّ الإله، الكائن، والذي كان، والذي سيأتي، القدير**[٧٥]. فهل من آخر سوف يأتي سوى المسيح؟ وكما لا ينبغي على أحد أن يشعر بالمهانة من جرّاء أنّ المخلّص أيضاً إله إذ الآب إله، كذلك لا ينبغي على أحد أن يشعر بالمهانة من جرّاء أنّ ابن اللّه قدير[٧٦] - على ما يُقال فيه - إذ الآب قدير. هكذا، يصدق ما يقوله هو نفسه للآب: **كلّ ما لي هو لك، وكلّ ما لك هو لي، وأنا قد تمجّدتُ فيهم**[٧٧]. إذا كان، حقاً، أنّ كلّ ما للآب هو للمسيح، فإنّ بين ما الآبُ عليه قدرتَه أيضاً. فحريّ بالابن الوحيد، بلا أدنى ريب، هو أيضاً أن يكون قديراً حتى يكون لدى الابن أيضاً ما لدى الآب[٧٨]. ويقول: **وأنا قد تمجّدتُ فيهم**[٧٩]. أجل، **باسم يسوع ستجثو كلّ ركبةٍ ممّا في السماء، وعلى الأرض، وتحت الأرض؛ ويعترف كلّ لسان أنّ يسوع ربّ لمجد اللّه الآب**[٨٠]. وعليه، تكون حكمة اللّه نفسها انبثاقاً صافياً وخالصاً لمجد اللّه من حيث إنّه قدير، وتتمجّد كانبثاق من قدرته أو مجده[٨١].

---

٧٣ مز ١٠٣: ٢٤.

٧٤ يو ١: ٣. يبدو أنّ تعليم أوريجانس بشأن خلق العالم منذ الأزل بالابن المولود منذ الأزل، حسب مشيئة الآب، يتّخذ من هذه الآية منطلقاً له وفق فقه يوائم بين مضمون الآية والأفكار الأفلاطونيّة.

٧٥ رؤ ١: ٨.

٧٦ تُبنى رؤية أوريجانس على منهج دفاعيّ، إذ إنّه يبيّن في الابن ما هو مستقرّ في الآب: الألوهيّة والقدرة. فالصفتان تطلقان عنده، من بعد، على كلا الآب والابن معاً، دلالةً على وحدة الاثنين في الجوهر وعلى تمايزهما في الدور.

٧٧ يو ١٧: ١٠.

٧٨ من امتيازات العبارة وحدةُ الكيان والحيازة في الآب والابن: فما في حوزتهما وما هما عليه واحد، حتّى إنّ الزمن والتحوّل ينتفيان من شخصيهما.

٧٩ يو ١٧: ١٠. ٨٠ في ٢: ١٠. ٨١ حك ٧: ٢٥.

لنزيدنّ أيضاً ما يلي حتّى نفهم فهماً أجلى ما هو مجد القدرة. فاللّه الآب قدير من حيث إنّه يسود على كلّ شيء: السماء، والأرض، والشمس، والقمر، والنجوم، وكلّ ما فيها. ويمارس هذه السيادة عبر كلمته، إذ **باسم يسوع تجثو كلّ ركبةٍ ممّا في السماء وعلى الأرض وتحت الأرض**[٨٢]. فإن تَجْثُ كلّ ركبةٍ أمام يسوع فإنّما له، بلا ريب، قد أُخضِع كلّ شيء؛ وإنّما هو من يسود على كلّ شيء، وبه كلّ شيء مخضَعٌ للآب. فكلّ شيء مخضَعٌ بواسطة الحكمة، أي الكلمة والعقل[٨٣]، لا بالقوّة والضرورة. لذلك، يستقيم مجده في هذا عينه أنّه يمسك بزمام كلّ شيء؛ وما مجد القدرة الصافي والخالص سوى أنّ كلّ شيء مخضَعٌ بالعقل والحكمة، لا بالقوّة والضرورة. وعليه، يدعى مجدُ الحكمة بحقٍّ صافياً وخالصاً لكي يتميّز من المجد غير المدعوّ مجداً صافياً وصادقاً. ذلك بأنّ كلّ طبيعةٍ قابلةٍ التحوّل ومتقلّبةٍ لا يمكنها أن تحوز على مجد صادق وخالص، حتى إن أصابت مجداً بأفعال العدل والحكمة، إذ إنّها تحوز على العدل والحكمة بطريقةٍ عرضيّة[٨٤]، وما هو عرضيّ يمكنه أن يزول أيضاً. أمّا حكمة اللّه، أي ابنه الوحيد، غير القابل تحوّلاً ولا هو بمتقلّب، إذ يحوز على كلّ خير بالجوهر، من غير إمكانيّة تقلّب أو تغيير، فيمكنه أن يُعزى إليه مجد خالص وصادق لأجل هذه الأسباب.

١-٢-١١ شعاع النور الأزليّ

وتسمّى الحكمة، ثالثاً، **ضياء النور الأزليّ**[٨٥]. وقد بسطنا أعلاه قوّة هذه العبارة، عندما تناولنا في كلامنا المقارنة مع الشمس وسنى أشعّتها؛ كما بيّنا على قدر طاقتنا كيف يجب فهمها. حسبنا الآن إضافةٌ لا غير. إنّنا ندعو ما لم يشرع في الوجود، وما لن ينثني عن أن يوجد، أبديّاً أو أزلياً، بحصر المعنى. هذا ما يعبّر عنه يوحنّا عندما يقول: **إنّ اللّه نور**[٨٦]. وحكمة اللّه، بالواقع، ضياء نوره، لا من حيث إنّه نور وحسب،

---

٨٢ في ٢: ١٠.

٨٣ يراد بهاتين اللفظتين الإيضاح المبين عن جوهر الحكمة، والمماثلة المطبقة. وليس بخفيّ على أحد أثرهما المعنويّ لدى روّاد الفلسفة، ولا سيّما وإنّ التضادّ الذي يلي يكشف عن المكنون في الحكمة من وجه الجوهر الإلهيّ.

٨٤ يُرى بوضوحٍ الفرقُ الأساسيّ بين الخلائق والابن والروح: فإنّ الابن والروح يحوزان صفات الآب بالجوهر، فيما الخلائق بالعرض. وهذا الفرق يحدو، بلا غموض ولا التباس، إلى إحداث تمييز في طبيعة الابن والروح تجاه الخلائق. وليس ادّعاء إيرونيمس ويوستينيانس، بالتالي، بصائب إذ هما ألقيا على أوريجانس بتهمة الضلال، في شأن تعليمه الذي يعلّمه بموضوع الابن والروح.

٨٥ حك ٧: ٢٥. ٨٦ ١يو ١: ٥.

وإنّما أيضاً من حيث إنّ هذا النور أزليّ. وبالتالي، فالحكمة أزليّة وضياءَ أزليّته، في آنٍ واحد. إن نفهم جيّداً هذا يغدُ جليّاً أنّ كيان الابن يتحدّر من الآب نفسه، ولكن بطريقةٍ لا زمنيّة ودونما بدء، بل من اللّه ذاته.

١-٢-١٢ مرآة عمل اللّه التي لا دنس فيها

بيد أنّ الحكمة تسمّى أيضاً **مرآة عمل اللّه التي لا دنس فيها**[87]. وبالتالي، يجب أن نفهم أولاً ما هو عمل قدرة اللّه هذا. إنّه الزخم الذي به يعمل الآب، على حدّ قولنا، عندما يخلق ويدبّر كلّ شيء، ويقضي ويرتّب ويسوس كلّ شيء في وقته. وكما ينجم عن حركات الناظر في مرآة وعن أفعاله صورة تتحرّك وتأتي الحركات نفسها والأفعال ذاتها، بدون أيّ اختلاف قطّ، كذلك يجب أن نفهم الحكمة عندما ندعوها، على حسب مشيئته، مرآةَ قدرةِ الآب وعمله الخاليةَ من الدنس. إنّ الربّ يسوع المسيح، حكمةَ اللّه، يتكلّم على نفسه عندما يقول: **الأعمال التي يعملها الآب يعملها الابن أيضاً**[88]. ويضيف: **لا يستطيع الابن أن يعمل شيئاً من نفسه، إذا ما رأى الآب يعمله**[89]. فإذ لا يتميّز الابن، ولا يختلف في شيء عن الآب بقدرة أعماله، وليس صنيع الابن غير صنيع الآب، بل هي الحركة نفسها، على حدّ تعبيرنا، هي هي لدى الاثنين، يسمّى الابن مرآة خالية من الدنس، لكي يسود الفهم أنّه لا تمايز بين الآب والابن. لكنّ البعض يتحدّث عن التشابه، بل عن تقليد التلميذ معلّمه، أو يقول: إنّ الابن قد أجرى في المادّة الجسميّة ما صوّره الآب في الجواهر الروحيّة[90]. كيف يمكن ذلك أن يصحّ، إذ لا يقول الإنجيل إنّ الابن يأتي أعمالاً شبيهة، بل يأتي، على المنوال نفسه، الأعمال نفسها؟[91]

---

٨٧ حك ٧: ٢٥.

٨٨ يو ٥: ١٩.

٨٩ يو ٥: ١٩.

٩٠ يسود مثل هذا الاعتقاد عند فريق أهل العرفان، ومنهم فالنتينس وأتباعه؛ وأوريجانس لا يبرح يتصدّى لهم في تضاعيف مؤلّفاته. ولا يخفى عن أحد مرجع هذا التيار الفكريّ إلى تعاليم أفلاطون. فكيف يُنسَب بالتالي إلى أوريجانس تعليمه أنّ الابن يخلق على غير طريقة الآب عندما يخلق؟ ها هو واضح جليّ في إثباته نقيض هذا المنسوب إليه.

٩١ يو ٥: ١٩.

١-٢-١٣ صورة صلاح اللّه

يبقى علينا أن نبحث في **صورة جودته**[٩٢]. في اعتقادي أنّه يلائم أن نعطيها المعنى نفسه الذي أفصحنا عنه أعلاه بشأن الصورة التي ترتسم في المرآة. فالآب هو، بلا مراء، الجودة في مبدئه[٩٣]؛ منها ولد الابن الذي هو صورة الآب في كلّ شيء. لذا، يلائم والحقّ يُقال أن يُدعى صورة جودته؛ إذ ليس في الابن من جودة أخرى غير الجودة التي عند الآب. لذلك، يقول المخلّص بحقّ في الإنجيل: **ما من صالح إلاّ واحد، وهو اللّه الآب**[٩٤]. وينبغي بذلك أن يُفهَم أنّه ليس لدى الابن من جودة أخرى غير تلك التي هي وحدها عند الآب. وقد دُعِي بصوابٍ صورتَهُ، لأنّه لا ينحدر من سوى هذه الجودة التي هي المبدأ، حتى لا تُرى في الابن جودةٌ غيرُ تلك التي عند الآب، ولا جودةٌ مغايرة أو مختلفة. لذا، لا يجوز اعتبار الجملة التالية اعتبار تجديف: **ما من صالح إلاّ واحد، هو اللّه الآب**[٩٥]، وكأنّها يُشتمّ منها نفيٌ لجودة المسيح، أو الروح القدس. بل يجب وضع الجودة في الآب في مبدئها، كما قلنا أعلاه. فالابن المولود منه، أو الروح القدس الذي منه ينبثق[٩٦]، يستنسخان في ذاتهما بلا أدنى ريبٍ طبيعةَ هذه الجودة المكنونةَ في المصدر، الذي منه يولد الابن وينبثق الروح القدس.

---

٩٢ حك ٧:٢٦.

٩٣ لا مرية أنّ تأكيد أوريجانس هذا يحمل أثر الفكر الأفلاطونيّ في طيّاته: فالخير الأسمى علامة الكائن الأول، الذي تنحدر منه سائر الكائنات. وهو يناسب، لدى أوريجانس، الآب كمبدأ وأساس لكلّ موجود. لذا، يظهر الكلام على الابن من حيث إنّه صورة الآب، أو صورة جودته، بمظهر التابع: فيشتمل، بناءً على هذا وبسبب منه، على انطباع بأنّ الابن يخضع للآب بما هو عليه، ويندرج بصفاته التي يحملها كيانه في كنفه. ولكنّ البرهان الذي يسوقه أوريجانس بشأن الابن ينزع مثل هذا الاعتقاد، ويذهب به عن الأذهان. فهو لا ينّي يشدّد على وحدة ذات الجودة في الابن والآب، وإن أودع عباراته بعض اللحاق بالآب على صعيد الابن. إنّه لحاق مبدأ، لا جوهر.

٩٤ مر ١٠:١٨.

٩٥ مر ١٠:١٨. لا يورد نصّ مر ١٠:١٨، ولا متى ١٩:١٧، ولا لو ١٨:١٩، لفظ الآب. وكان مرقيون قد عمد أيضاً إلى مثل هذه الإضافة، بحسب القدّيس إيفانس. إلاّ أنّ أوريجانس، عدوّ مرقيون اللدود، يلجأ إلى الأسلوب نفسه في قصد مختلف.

٩٦ ورد لفظ الانبثاق في يو ١٥:٢٦؛ ولكنّه سلك إلى الاستعمال اللاهوتيّ في النصف الثاني من القرن الرابع. وأوريجانس يعجز عن العثور على لفظ يناسب الكلام بشأنه، عندما يتطرّق إلى الموضوع، في القسم الآتي. أفيكون، بالتالي، روفينس قد عمد إلى دسّ اللفظ في عبارة أوريجانس؟ مهما تكن حقيقة الأمر يثبت هذا: يطلق أوريجانس على الروح ما يطلقه على الابن والآب معاً.

وإذا ما أسندت الكتب المقدّسة لفظة «صالح» إلى كائنات أخرى، مثل الملاك، والإنسان، والعبد، والكنز[٩٧]، وإذا ما تحدّثت عن قلب ذي جودة أو شجرة جيّدة، فهذا كلّه إنّما من باب التوسّع في الكلام، إذ ثمّة جودة عرضيّة، لا جوهريّة. إنّ جمعَ صفات ابن اللّه كلّها، كالنور الحقيقيّ مثلاً، والباب، والحقّ، والتقديس، والفداء، وكثير غيرها، والتعرّضَ للأسباب والقيم والمشاعر التي تحمل على إسنادها للابن لَعَمَلٌ ذو شأن ندعه إلى مؤلّف آخر، ووقتٍ قادم[٩٨]. ونكتفي بما ناقشناه أعلاه فنعبر إلى المواضيع التي تتبع.

---

٩٧ «ملاك صالح» تجده في طو ٥: ٢٢؛ و«رجل صالح» في متى ١٢: ٣٥؛ و«عبد صالح» في متى ٢٥: ٢١؛ و«كنز صالح» في متى ١٢: ٣٥؛ و«قلب صالح» في لو ٨: ١٥؛ و«شجرة صالحة» في متى ٧: ١٧.

٩٨ تقع صفات الابن، يسوع المسيح، في قائمة مسهبة وضعها أوريجانس عند شرحه الإنجيل الرابع، في خمسة من الكتب. ولكنّ هذه العبارة تدلّ على أنّ أوريجانس لم يكن بعد قد جاء عمله المذكور.

القسم الثالث: في الروح القدس (١:٣)

١-٣-١ لم يعرف الحكماء الروح القدس

لنبحثنّ الآن بإيجاز متابعين عرضنا في ما يمكننا قوله بشأن الروح القدس. يعترف جميع الذين يؤمنون على نحوٍ ما بوجود عناية إلهيّة بإله غير مولودٍ خلق الكون ويسوسه، ويقرّون بأنّه أبو الكون[١]. ولسنا الوحيدين الذين يؤكّدون على أنّ له ابناً، بالرغم من غرابة هذا الأمر وعدم تصديقه لدى الذين يُعتبَرون عند اليونانيّين والبرابرة أنّهم فلاسفة. إلاّ أنّ بعض هؤلاء يبدو عليهم أنّهم يأخذون بهذا الاعتقاد، إذ يعترفون بأنّ كلّ شيء قد خُلِق بكلمة اللّه، أو عقله[٢]. أمّا نحن الذين نؤمن إيماناً بتعليمه، المعتبَر عندنا اعتباراً راسخاً أنّه مُلْقى بإيحاء إلهيّ، فنعتقد أنّه لا يمكننا التكلّم على ابن اللّه كلاماً أشرف وأكثر ألوهة وإطلاع الناس عليه إلاّ من خلال كتابه، الموحى به من الروح القدس، أي الإنجيل والكتابات الرسوليّة والناموس والأنبياء، على حسب ما جزم به المسيح نفسه[٣]. أمّا جوهر الروح القدس فلا أحد استطاع بالحقيقة أن يبلغ بفكرٍ إليه، ما خلا الذين يعرفون الناموس والأنبياء، أو الذين يجاهرون بالإيمان بالمسيح نفسه[٤]. فإذا كان في غير مُستطاع أحدٍ التكلّم كلاماً خليقاً باللّه الآب، بيد أنّه يمكنه الإحاطة به بشيء من الفهم في ما يتعلّق به في موضوع الخلائق المرئيّة، وما يلحظه العقل البشريّ طبيعيّاً[٥]. علاوة

١ لا تستوي تسمية اللّه هذه على منزلة الابن: فاللّه أبو ربّنا يسوع المسيح، والعلاقة بالجوهر بينهما، فيما اللّه أبو الكون من حيث هو بارئه، والعلاقة باختلاف الكينونة.

٢ يدلّ اللفظ باليونانيّة على كلا المعنيين: فالمنطوق به إمّا يُصاغ بالعقل، وإما يُستدَلّ إليه بالنطق. وقد ورد مثل هذا عند أفلاطون، ولكنّ أوريجانس يعتقد بخلق الكون وما فيه بالكلمة وقد تجسّدت في شخص يسوع المسيح، الربّ.

٣ أنظر لو ٢٤: ٢٥ي. الكتب المقدّسة وحدها، عند أوريجانس، مصدر معرفة ثقة. أمّا العقل فلا يُعتبَر موئلاً يُركن إليه، لأجل حيازتها.

٤ تبوء محاولات الذين يرون في الثالوث المسيحيّ نظاماً فلسفيّاً، هنا، يوازي نظام أفلاطون، بالفشل الذريع، وتصاب مثيلاتها بالخيبة المرّة عندما تكدّ لأجل مضارعته ببناء أفلوطين. فإنّ جَزْم أوريجانس بانصراف الأقدمين من حكماء وعباقرة عن الدنوّ بفكرهم من جوهر الروح القدس مبنيّ على معرفته بصروح آرائهم.

٥ يلحظ العقل البشريّ ما يلحظه بالطبيعة، أي يعقل المدركات وفق تمثّله إيّاها في الطبيعة المحسوسة، ووفق ما يصوّره الفكر له وبحثه عن الأمور.

على هذا، فإنّ جميع هذه الأشياء يمكنها أن تُثَبَّت بشهادة الكتب المقدّسة. وأمّا ما هو من أمر ابن اللّه فإنّ العقل البشريّ يتلقّن من الكتب الإلهيّة ما ينبغي الاعتقاد بشأنه، بالرغم من أنّه **لا أحد يعرف الابن إلاّ الآب**[٦]. ويُقصَد في هذا الموضوع لا العهد الجديد وحسب، بل القديم أيضاً، إذ تُنسَب إلى المسيح على نحوٍ مجازيّ أعمالُ القدّيسين الذين يُكسِبوننا معرفة الطبيعة الإلهيّة، بل الطبيعة البشريّة أيضاً، اللتين تزيّا هو بهما[٧].

١-٣-٢ الروح القدس في الكتاب

ثمّة مقاطع عديدة في الكتب المقدّسة تخبرنا عن الروح القدس. هذا داود يقول في المزمور ٥٠: **لا تنزع منّي روحك القدّوس**[٨]؛ ودانيال: **الروح القدس الذي فيك**[٩]. وهذا ما تعلّمنا إيّاه شواهدُ وفيرةُ العدد من العهد الجديد، عندما يروي لنا عن حلول الروح القدس على المسيح[١٠]، وعن نفخ المخلّص في تلاميذه، بعد القيامة، قائلاً لهم: **خذوا الروح القدس**[١١]. وقد أعلن الملاك لمريم أنّ **الروح القدس يحلّ عليك**[١٢]. ويعلّم بولس: **لا أحد يقدر أن يقول: إنّ يسوع ربّ، إلاّ بالروح القدس**[١٣]. كذلك، في **أعمال الرسل**، كان الرسل يمنحون الروح القدس في العماد بوضع الأيدي[١٤]. **فهذا** كلّه يبيّن لنا ما للروح القدس ككائنٍ ذي جوهر من عظيم سلطان ومرتبة، حتى إنّ العماد الخلاصيّ لا يقيّض له أن يتمّ إلاّ بأسمى أسمى سلطان الثالوث[١٥]، أعني به

---

٦ متى ١١: ٢٧.

٧ هذا ما يُدعى بالفقه وفق الأسلوب الروحيّ؛ وقد اشتهر أوريجانس بوضع مبادئه على أسس العهد الجديد.

٨ مز ٥٠: ١٣. لكنّ أوريجانس يقيم أنّ الروح القدس يُخْلي النفسَ التي تخطأ؛ فلا يمكنه بالتالي أن يركن إلى داود وقد أثم بحر حياته، لكي يأخذ عنه إثباتاً في الروح القدس. بيد أنّنا نحسب أنّ التمييز بين الموهبة، التي تولي النبوءة، وهذه إنّما من فعل سكنى الروح في النفس، والجوهر، الذي يستقرّ بذاته خلواً من أثر النفوس على طبيعته، يفسّح لمعلّم الإسكندريّة في بناء تفكيره.

٩ دا ٤: ٦. ١٠ متى ٣: ١٦. ١١ يو ٢٠: ٢٢.

١٢ لو ١: ٣٥. ١٣ ١كو ١٢: ٣. ١٤ أ ع ٨: ١٨.

١٥ إرتاب عدد من الأخصائيّين بالدراسات الأوريجانسيّة، من أمثال كتلر وكريتشمار، من صحّة ورود اللفظ هنا، في هذا الموضع، وحجّتهم إلى ذلك ملاحظتان: الأولى نظرة أوريجانس إلى الثالوث على نحو استلحاق لا استمثال بين الأقانيم؛ والثانية ندرة ركونه إلى اللفظ في مؤلّفاته. فزعموا أنّ استعمال الثالوث، في هذا الموضع، يرجع إلى روفينس، الذي أقحمه على نصّ أوريجانس لكي يمعن في تبرئته من تبعة الاتّهامات التي لحقت به. ولكنّ رؤية أوريجانس اللاهوتيّة بشأن الأقانيم الثلاثة، المماثلة لرؤية التعليم القويم، لا تني تدحض ادّعاءات الدراسات والدارسين.

استدعاء اسم الآب والابن والروح القدس[١٦]. وهكذا، تجد إلى جانب الآب غير المولود، وابنه الوحيد، اسم الروح القدس. أمَا يُذهِل أن يتحقّق المرء من وقار الروح القدس، عندما يرى أنّ **من يتكلّم بالسوء على ابن الإنسان**[١٧] يمكنه أن يرجو الغفران، أمّا **الذي يجدّف على الروح القدس، فلا مغفرة له لا في هذا الجيل ولا في المستقبل**؟[١٨]

١-٣-٣ فإنّ كلّ شيء قد خلقه اللّه، وما من كائن لم يستمدّ منه الوجود. هذا ما ثبّتته عدّة مقاطع من الكتاب المقدّس بكامله، وهو أمرٌ يجيز رفضَ التأكيدات الخاطئة التي جاء بها البعض ودَحْضَها، ما يتعلّق منها بالمادّة التي يُزعَم أنّها مساوية للّه في الأزليّة[١٩]، وبالنفوس أنّها غير مولودة[٢٠]، ما دام اللّه قد ألقى فيها لا الوجود بل صفة الحياة ونظامها. فإنّه مكتوب في كتيّب الراعي، ملاك التوبة[٢١]، الذي وضعه هرماس: **آمِنْ أوّلاً بأنّ هناك إلهاً خلق كلّ شيء، ورَتّبه، وصنع كلّ شيء بينما لم يكن شيء ممّا صُنع، يستوعب الأشياء كلّها وما من شيء يستوعبه.** مثل هذه التأكيدات نجدها في سفر أخنوخ. ولكنّنا لم نعثر حتى الآن في الكتب المقدّسة على أيّ كلام يقيم أنّ الروح القدس قد كُوِّن أو خُلِق[٢٢]، ولا على النحو الذي شاهدنا فيه سليمان يتكلّم على الحكمة، أو على حسب الشروح التي تقدّمنا بها بشأن الحياة، والكلمة،

---

١٦ إنّها الشهادة المسيحيّة على نحو ما أوردها متّى في خاتمة كتابه الشريف (٢٨ : ١٩).

١٧ متّى ١٢ : ٣٢.

١٨ تجدها مصوغة على هذا النحو في كتاب **راعي هرماس**. ولكنّ العبارة، بصياغتها، ذات مدلولٍ يفيد النفي قطعاً، لا الكلام على الدهور بنظرة لاهوتيّة.

١٩ يُلقى زعم المساواة هذا بين اللّه والمادّة على عاتق الفلاسفة اليونانيّين. وقد هبّ المفكّرون المسيحيّون لدحض هذا الزعم والتصدّي له في كتاباتهم كلّها.

٢٠ هذا زَعْمٌ آخر أخذ الفلاسفة اليونانيّون به. وأوريجانس، مع كونه يقرّ بوجود سابق تنعم الأنفس به، يرى وقوعها تحت سلطان الخالق، فيحجب عنها أزليّة وجودها.

٢١ في الرؤية الخامسة التي رآها هرماس فدوّنها لنا، الراعي إنْ هو سوى ملاك التوبة الذي يَرْفُق بالإنسان لأجل اتّعاظه وانكفائه عن ضلاله.

٢٢ رأى خصوم أوريجانس في هذه المقولة بدعة، طالما اشتبه بأمرها عنده. فأوريجانس يرى، حسب مقولته، أنّ الروح القدس – على حدّ زعمهم – مخلوق ما دام الآبُ وحده هو اللّه الذي برأ كلّ شيء، ومن سواه مخلوقاً على درجة متفاوتة. وها هو صريحٌ قوله في هذا الموضوع، هنا، إذ يعجز عن العثور على تأكيد في الكتب المقدّسة يؤيّد ما يعتقد به، ألا وهو «أنّ الروح القدس قد كُوِّن، أو خُلِق».

وتسميات ابن اللّه الأخرى[٢٣]. إنّ روح اللّه الذي كان يرفّ على وجه المياه[٢٤]، كما هو مكتوب، في بدء خلق العالم لا أظنّه سوى الروح القدس على قدر ما أستطيع فهمه، وكما فصّلنا القول فيه لدى عرضنا ذلك المقطع[٢٥]، لا على حسب الرواية بل على حسب الفهم الروحيّ.

١-٣-٤ الروح القدس والمعرفة

لاحظ البعض من أسلافنا[٢٦] أنّه ينبغي أن يُسْتَشَفَّ من الروح، حيثما ذكر في العهد الجديد بدون نعت يحدّد ما هو هذا الروح، معنى الروح القدس، كما في العبارة: **إنّ ثمر الروح هو المحبّة والفرح والسلام[٢٧] إلخ**، وفي العبارة التالية أيضاً: **بينما كنتم قد ابتدأتم بالروح، تتمّون الآن بالجسد[٢٨]**. وفي اعتقادنا أنّ هذا التمييز بوسعه أن يُطبّق أيضاً على العهد القديم، كما في المثال: **الذي يعطي الروح للشعب الذي على الأرض، والروح لمن يطأونها[٢٩]**. ما لا شكّ فيه أنّ الذي يطأ الأرض بقدميه، أي الأرضيّ والجسديّ، له شركة في الروح القدس متقبّلاً إيّاه من اللّه. فقد كان أحد العلاّمة العبرانيّين[٣٠] يقول: إنّه لواجب أن يُرى في الابن الوحيد والروح القدس ذانك

---

٢٣ إعتقد البعض بأنّ مقطعاً حُذِف من متن النصّ في هذا الموضع من الكتاب. وآل هؤلاء على أنفسهم أنّهم واجدون ما أُسقِط إذا ما ركن المرء إلى مقطع عند يوستينيانس. وحجّتهم الدامغة إلى ذلك انصراف أوريجانس عن التكلّم على ما من أمر الابن حتّى كلامِه على ما من شأن الروح القدس. أمّا مقطع يوستينيانس فهذا مطلعه: «لمّا كان قد قال في الروح القدس بأنّه خليقة قولَه عينه في الابن، فقد عدّه بين سائر الخلائق. ولهذا عينه، يدعوهما حيّين خادمين: من الجزء الرابع من كتاب **المبادئ**». يقسم مقطع يوستينيانس هذا قسمين، تجد الثاني منهما تلو بضعة أسطر (أنظر الحاشية رقم ٣٠). وعليه، فلا متّكل على مقطع يوستينيانس، إذ يذكر الجزء الرابع من الكتاب. أمّا القسم الأوّل فيبتدئ هكذا: «إنّنا نحسب من أمر ما يتبع أنّ كلّ ما هو خارج أبي الجميع وإلههم خليقة». ولكن، أنظر ما قلناه سابقاً في مدلول اللفظ خليقة (القسم الثاني: في المسيح، حاشية رقم ٤٢). إنّ يوستينيانس يسقط على أوريجانس مفاهيم لم تلقَ رواج استعمال في أيّامه.

٢٤ تك ١: ٢.

٢٥ يدلّ هذا الإثبات على أنّ أوريجانس سبق فوضع شرحاً في سفر التكوين، قبل أن يباشر في كتابة **المبادئ**. ولكنّ هذا الشرح فُقِد للأسف، ولم يبقَ منه سوى مقطع يشهد على شهرته.

٢٦ يعسر حتّى الاستحالة تحديد أولئك الأسلاف المشار إليهم، هل سبقوا فأدلوا بدلوهم وهم على كرسيّ الإسكندريّة، أم هم أعلام من المفسّرين اللاهوتيّين الذين أرسوا قواعد الإيمان بتعاليمهم النيّرة.

٢٧ غلا ٥: ٢٢. ٢٨ غلا ٣: ٣. ٢٩ إش ٤٢: ٥.

٣٠ لا شكّ أنّه أحد النصارى، شيعة اليهود المتنصّرين، الذين عرفوا بنظرتهم الخاصّة إلى ألوهيّة السيّد المسيح. وما يورده أوريجانس في هذا الخصوص يناسب الجزء الثاني من مقطع يوستينيانس، الذي أشرنا إليه أعلاه

السرافان، اللذان يصفهما إشعيا بستّة من الأجنحة وهما يصرخان الواحد نحو الآخر: **قدّوس، قدّوس، قدّوس ربّ الصباؤوت**[٣١]. كذلك نعتقد أنّه يجب أن يُطبَّق على المسيح والروح القدس ما قيل في نشيد حبقوق: **في وسط الحيّين - أو الحياتين- ستُعرف**[٣٢]. إنّ العلم كلّه، الناجم من الآب عبر وحي الابن، معروف بالروح القدس، بحيث إنّهما كليهما المدعوّين بالنبيّ حيّين، أو حياتين، هما عِلّتا علم اللّه الآب. فكما قيل عن الابن إنّه **ما من أحد يعرف الآب إلاّ الابن ومن يريد الابن أن يكشف له**[٣٣]، كذلك يتكلّم الرسول على الروح القدس، قائلاً: **لقد أوحى لنا اللّه بواسطة روحه، لأنّ الروح يفحص كلّ شيء، حتّى أعماق اللّه**[٣٤]. ولكنّ المخلّص يقول أيضاً للرسل في الإنجيل، متطرّقاً إلى أكثر العقائد الإلهيّة عمقاً، تلك التي لم يكن التلاميذ بعد قادرين أن يبلغوا إليها: **عندي بعد أشياء كثيرة أقولها لكم؛ بيد أنّكم لا تطيقون الآن فهمها. وعندما يأتي المعزّي، الروح القدس، الذي من الآب ينبثق، فهو يعلّمكم كلّ شيء ويذكّركم بكلّ ما قلته لكم**[٣٥]. فيجب، إذاً، الاعتقاد بأنّ الروح القدس القادر أن يفحص وحده أعماق اللّه، يُظهِر اللّه لمن يشاء على غرار الابن، الذي يعرف وحده الآب ويُظهِره لمن يشاء. **ذلك بأنّ الروح يهبّ حيث يشاء**[٣٦].

لا يجوز الاعتقاد بأنّ الروح يبلغ المعرفة عندما يكشفها الابن له. فإذا ما عَرَف الروحُ

(راجع الحاشية رقم ٢٣). وفيه أنّ أوريجانس يعدّ الابن والروح القدس بمثابة خليقتين. وفي الحقيقة أنّ يوستينيانس لا يذكر هذا المقطع إلاّ لكي يغمز من جانب أوريجانس. كذلك إيرونيمس، فهو الآخر يعيب على معلّم الإسكندريّة رؤيته إلى طبيعة الابن والروح القدس. أمّا روفينس فتأخذه، على ما يبدو لنا من المقطع، الحيرة والدهشة أمام موقف أوريجانس من كلا الابن والروح القدس، وتتنازعه الأمانة، من جهة، للنصّ الذي ينقله إلى اللاتينيّة، والثقة، من جهة ثانية، باستقامة رأي أوريجانس؛ فنراه يكاد يتلعثم في ترجمة الحيّين، أو الحياتين. ولكنّ بامفيليوس لم يعثر أمام رأي أوريجانس، طالما يورد في **دفاعه** عنه كلامه هذا لكي يبيّن صحّة تعليمه. ولا غَمُضَ الأمر على غريغوريوس الصانع العجائب في هذا الموضوع. بل سوف يعود أوريجانس نفسه إلى تأكيده هذا بشأن الملاكين، في الجزء الأخير من كتاب **المبادئ**، دونما حرج منه، فينسب التعليم إلى العلاّمة العبرانيّ. والحقّ يقال، جلّ ما يمكن الارتياب منه في عبارة أوريجانس لا يتعدّى جانباً من تبعيّة الابن والروح القدس، على صعيد المنشأ والتدبير.

٣١ إش ٦: ٣. ٣٢ حب ٣: ٢.

٣٣ متى ١١: ٢٧. ٣٤ ١كو ٢: ١٠.

٣٥ هذا الاستشهاد مركّب من يو ١٦: ١٢ي، ومن يو ١٤: ٢٧.

٣٦ يو ٣: ٨.

القدسُ الآبَ عندما يُظهره الابنُ له، فهو يعبر إذاً من الجهل إلى المعرفة. ومن الجحود والغباوة، بالحقيقة، أن يُعتَرف بأنّه روح قدس فيُنسَب الجهل من ثمّ إليه. ولا يجوز الاعتقاد بأنّه كان غير روح قدس قبلُ، ثمّ تقلّب حتى استحال روحاً قدساً[٣٧]. إخالني بذلك أتجاسر على القول بأنه كان يجهل الآب وقتئذٍ حينما لم يكن روحاً قدساً، وبأنّه أضحى روحاً قدساً بعد إذ أصاب معرفة له. فلو صحّ هذا لما كان هذا الروح القدس قد انتمى يوماً إلى وحدة الثالوث مع اللّه الآب غير القابل تحوّلاً، ومع ابنه. فقد كان دوماً، إذاً، روحاً قدساً. وإنّنا إذ نستعمل هذه المفردات: «دومًا»، أو «كان»، أو أيّاً من المفردات ذات المدلول الزمنيّ، يجب علينا كساؤها بكساء البساطة والتأنّي لأنّ معانيها زمنيّة. بيد أنّ ما نتحدّث عنه يتخطّى بطبيعته كلّ إدراكٍ ذي معنًى زمنيّ، بالرغم من أنّه يتحتّم علينا التعبير عنه بعبارات زمنيّة، لدى إنشاء الحديث.

٣٧ يبدّد إثبات أوريجانس هذا كلّ ارتيابٍ من أمر تعليمه بشأن الروح القدس، وينـزع كلّ لبس عن تأكيده أنّ الروح القدس يأخذ المعرفة من الابن. فإنّ ما يحصل الروح القدس عليه من علم وكينونة وتسمية، بواسطة الابن، إنّما يحوزه منذ الأزل. فلا تبعيّة بالجوهر، وإنّما بالمنطق لأجل مقتضى التعبير.

القسم الرابع: في الفعل الخاصّ بكلّ أقنوم*
(١-٣-٥ حتى ١-٤-٢)

١-٣-٥ طرح المعضلة

يلوح أنّه لأمرٌ حسنٌ أن يُبحَثَ في سبب احتياج ما ينال تجدّده من اللّه، لأجل

* موضوع هذه الفقرات الرئيس الدورُ المميّزُ فعلَ كلَّ أقنوم من الأقانيم الثلاثة في خلاص البشر. إنّه بمثابة مبحثٍ في تفرّد كلّ أقنوم إزاء الآخر، في ما يتّصف به من فعل: فالآب يَهَب الوجود، أو الكينونة؛ والابنُ القدرةَ على عَقْل الأمور، والتمييزَ بين ما هو صالح وما هو طالح؛ والروحُ القدس القداسة. ولكنّ أوريجانس لا يفوته، بحسب روفينس، أن يوضح وجوب الأخذ بما يتفرّد به كلّ أقنوم مقترناً بوحدة الفعل الثالوثيّ. فلا انقسام، ولا تجزّؤ، ولا انفراد، في إتمام الفعل الواحد.
بيد أنّ عرض أوريجانس هذا يناسب ما نقله روفينس إلينا. وثمّة بون شاسع بينه وبين نصّي كلّ من إيرونيمس ويوستينيانس. فإنّ الأخير جعل عنواناً لمقطعه الذي قدّمه عن تعليم أوريجانس ما يأتي: «الكتاب الأول من **المبادئ**، في أنّ الابن دون الآب، والروح دون الابن». أمّا نصّه فيتبع على النحو المبيّن: «لما كان الآب يسع الأشياء كلّها، فهو يدرك كلاً من الكائنات، إذ يمدّ كلّ واحد منها بأن يكون ما هو عليه، انطلاقاً من محض كيانه. ويدرك الابن، على نحو دون الآب، الكائنات العاقلة وحدها، لأنّه الثاني بالنسبة إلى الآب. ويتغلغل الروح القدس في القدّيسين وحدهم، على نحو دون الابن أيضاً. فينجم عن هذا أنّ قدرة الآب أعظم من قدرة الابن والروح القدس، وأنّ قدرة الابن أعظم من قدرة الروح القدس، وأنّ قدرة الروح القدس بالمقابل أعظم من قدرة سائر القدّيسين». إنّ هذا النصّ يفصح، من جهة، عن محاولة تفرّد كلّ أقنوم إزاء الآخر، في ما يتّصف به، على نحو نجده عند روفينس، وعن تراتب في القدرات، من جهة ثانية، لا يعرفه روفينس، يظهر كأنّه عاقبة التفرّد.
أمّا في النصّ بحسب إيرونيمس فيقول أوريجانس: «في أنّ الابن دون الآب، لأنّه الثاني تلوه، وفي أنّ الروح القدس دون الابن وأنّه لابث في القدّيسين جميعاً؛ وفي أنّ قدرة الآب، بمقتضى هذا الترتيب، أعظم من قدرة الابن والروح القدس، وأنّ قدرة الابن، بالمقابل، أعظم من قدرة الروح القدس، وأنّ قدرة الروح القدس، نتيجة لذلك، أعظم من قدرة هؤلاء المدعوّين قدّيسين». إنّ هذا النصّ ما هو باستشهاد صريح، إذ لا يجد قارئه ما يتفرّد به كلّ أقنوم. أمّا في ما هو من أمر التفاوت في القدرة فالموازاة شديدة بين إيرونيمس ويوستينيانس.
وفي الحقيقة أنّه ما من تفوّق مقارنةً بين الأقانيم الثلاثة عند أوريجانس، كما أطلعنا عليه نصّ روفينس. بل إنّ أوريجانس يخشى على قارئه أن يَستدِلّ، على نحو عكسيّ، من كلامه على الخطيئة ضدّ الروح القدس تفوّقاً في المقارنة، كأنْ يسمو الروح على الابن، وهذا على الآب. فإنّ حصر التجديف بالروح القدس،

خلاصه، إلى الآب والابن والروح القدس، فيما هو لا ينال الخلاص بدون الثالوث بكامله، وفي سبب تعذّر الشركة مع الآب والابن بدون الروح القدس. ليس ثمّة شكّ، لدى مناقشة هذا الموضوع، أن يُختَصّ الروح القدس بفعل خاصّ، والآبُ والابنُ بفعل. فأعتقد، بالتالي، أنّ فعل الآب والابن يُمارَس سواء على القدّيسين أم على الخطأة، وعلى العاقلين كما على الحيوانات البُكم، بل على الذين لا نفس لهم، وبمطلق الحال على كلّ ما هو كائن؛ فيما لا يمتدّ عمل الروح القدس إلى أيّ من الذين لا نفس لهم، ولا إلى من يسري فيهم نسمة ولكنّهم بكم[١]. ولا أثر له البتّة عند العاقلين، المغرقين في المكر من دون الانكفاء نحو الخير. وأعتقد أنّ فعل الروح القدس لا يُمارَس إلاّ على الذين يَصبُون نحو الأحسن، فيرتادون طرق المسيح يسوع، أي على الذين يسلكون حسناً ويقيمون في اللّه.

١-٣-٦ الآب مبدأ الوجود، الابن مبدأ التعقّل

وما دام عمل الآب والابن يُمارَس على القدّيسين والخطأة فهو يتبدّى في هذا، أنّ الكائنات العاقلة تشترك كلّها في كلمة الله، أي العقل، فتحمل من أجل ذلك في ذاتها مثل بذار الحكمة والبرّ، أي المسيح[٢]. فممّن هو الكائن حقاً، والقائل بواسطة موسى:

واعتبار هذا لا مغفرة له، لخير دليل – والحقّ يقال – على عظمة الروح القدس إزاء الأقنومين الآخرين. ويترتّب، بالتالي، الاستقراء المنطقيّ على ما تقدّم، فيسمو الابن على الآب أيضاً نظراً إلى وظيفته. ولئن صدق زعم يوستينيانس وإيرونيمس بأنّ أوريجانس يميّز في منزلة الأقانيم الثلاثة انحداراً، كيف السبيل إلى شرح خشيته من أن يفهم القارئ تمييزاً في المنزلة ارتقاء؟ ولكن، لما كان نصّ إيرونيمس قراءة تأويليّة، وهي وليدة انطباع عنده، لا استشهاداً بما دوّنه أوريجانس، ولما كان نصّ يوستينيانس تقريراً رفعه إلى رهبان أصقاع فلسطين المناوئين للتعاليم الأوريجانسيّة، على مقتضى الظروف التاريخيّة التي عصفت بهم، لا يمكن بالتالي الاعتماد عليهما. زد أنّ ما يورده بامفيليوس في **دفاعه** عن تعاليم أوريجانس، وأثناسيوسُ في **رسالته إلى سيرابيون**، يُثبت ما نقله روفينس من تعاليم أوريجانس؛ فليس فيها شيء ممّا ادّعى به عليه كلّ من إيرونيمس ويوستينيانس.

[١] يُعَدُّ أبكمَ الكائنُ الفاقدُ القدرةَ على الكلامِ والعقلِ معاً.

[٢] قد يُشتَمّ من هذه النظرة أثرُ الفلسفة الرواقيّة على فكر أوريجانس. لكنّ الكلمة، عند معلّم الإسكندريّة، شخص حيّ يُرزَق، بخلاف الرؤية التي يُشِيعها الرواقيّون. ثمّ إنّ القدر من العقلانيّة التي يُلحقها أوريجانس بالكائنات العاقلة يتّسم بكونه، أقلّه، على حدّ وافٍ من السموّ الطبيعيّ الذي يتخطّى الطاقة الطبيعيّة. إنّه يجعله يشتمل على فعل الإنسان الأدبيّ والروحيّ، كما على فعله الذكائيّ. لذلك، يتناسب ذلك القدر من العقلانيّة، عنده، والقداسة. وفي كتاب **المبادئ**، يرى أوريجانس في العقلانيّة أحد مظاهر الشركة البشريّة في صورة اللّه، أي في ابنه الكلمة. بل لا يتورّع عن القول «إنّ القدّيس وحده عاقل»، لأنّ له وحده الشركة في الكلمة.

أنا الكائن[٣]، تستمدّ الكائنات كلّها شركتها. وتبلغ شركة الآب هذه إلى الجميع، أبراراً وخطأة، كائناتٍ عاقلةً ومعدومةَ العقل؛ إنّها تبلغ إلى كلّ ما هو كائن[٤]. ومن الثابت أنّ الرسول بولس يبرهن على أنّ للجميع شركة مع المسيح، عندما يقول: **لا تقل في قلبك: من يصعد إلى السماء، أي لِيُنزِل منها المسيح؟ أو: من يهبط إلى الجحيم، أي لِيقيم المسيح من بين الأموات؟ ولكن، ماذا يقول الكتاب: «إنّ الكلمة قريبةٌ منك، في فيك وفي قلبك»**[٥]. وهو يعني بهذا أنّ المسيح حاضر في قلب[٦] الجميع، من حيث كونه كلمة أو عقلاً، حتى إنّ الشركة معه تجعل الكائنات عاقلة. وهذا النصّ من الإنجيل: **لو لم آتِ وأكلّمهم لما كانت عليهم خطيئة؛ أمّا الآن فليس لهم عذر في خطيئتهم**[٧]، لَبَيِّنٌ بالنسبة إلى الذين يعرفون أن يشرحوا متى يلبث الإنسان خلواً من الخطيئة، وكم يكون له من السنين عندما يمسي في ربقة الخطيئة. على هذا النحو، يجلو للعيان كيف يحوز الناس الخطيئة، وهم على شركتهم مع الكلمة أو العقل، – كما يقال – ألا منذ البرهة التي يغدون فيها قادرين على الفهم والمعرفة، عندما يأتيهم العقل الموضوع في سرائرهم بتمييز الخير من الشرّ. فعندما يأخذون في معرفة ما هو الشرّ يمسون مذنبين بالخطيئة[٨] إذا ما اقترفوه. هذا ما يدلّ عليه القول: **ليس للناس عذر في خطيئتهم**. إنّ الكلمة، أو العقل الإلهيّ، يشرع يبيّن لهم في قلبهم أن يميّزوا الخير من الشرّ حتى يستطيعوا التملّص من الشرّ واتّقاءه. وقد كُتِب: **من يعرف الخير ولا يفعله إنّما به خطيئة**[٩]. كذلك، لا إنسان خارج الشركة مع اللّه. هذا ما يعلّمه الإنجيل

٣ خر ٣: ١٤.

٤ حريّ بالقارئ أن يفهم شركة الكائنات، هنا، مع الآب السماويّ بمنظار طبيعيّ، بالرغم من إلحاح أوريجانس غالباً إلى شركة بمنظار فائق الطبيعة. ولكن، فيما القدّيس وحده يتمتّع بملء الكينونة، يظهر الخاطئ في عيني أوريجانس وكأنّه كائن منتقص الكيان، ليس له منه سوى المظهر الزائل.

٥ رو ١٠: ٦ ي (تث ٣٠: ١٢ ي).

٦ يريد به عقلهم، أي الباصرة التي تختصّ بالنفس، لا العضو الطبيعيّ الذي يبصر.

٧ يو ١٥: ٢٢.

٨ إنّ علّة الخطيئة، حسب أوريجانس، تكمن في قرار الحكم الذي يُصدره الكائن البشريّ. وهو، بنظرته هذه، يتميّز بلاهوته إزاء أهل العرفان الذين يرون علّة الخطيئة في الطبيعة البشريّة. ويناقض رأي «السذّج» من المفكّرين الذين يحشرون الخطيئة ومقدرتها في قوى الشيطان وأعوانه. ولا يلتقي كذلك مع الذين يُتبِعون الخطيئة بدورة الأفلاك والأجرام السماويّة.

٩ يع ٤: ١٧.

بلسان المخلّص: **إنّ ملكوت اللّه لا يبصره أحد حتى يأتي، فلا يقال: إنّه ههنا أو هوذا هناك. لكنّ ملكوت اللّه في داخلكم**[١٠]. وحريّ بنا أن نرى أيضاً أنّنا، تُرى، لا نجد المعنى نفسه في كلمة سفر التكوين هذه: **ونفخ في وجهه نسمة حياة فجُعِل الإنسان نفساً حيّة**[١١]. فإذا ما توجّب أن يُفهَم هذا على أنّه قد أُعطِي للناس كافّة، بشكلٍ عامّ، فالناس أجمعون لهم شركة مع اللّه. وإذا ما توجّب إرفاق هذه الكلمة بروح اللّه، ما دام آدم نفسه – على ما يبدو – تنبّأ في رؤوس شتّى[١٢]، فمن غير الممكن تعميمها على نحوٍ شامل، بل تنحصر في عدد من القدّيسين فقط.

١-٣-٧ الروح مبدأ القداسة

وفي أيّام الطوفان[١٣]، أخيراً، حينما أفسد كلّ ذي جسد السلوك الذي حدّده اللّه، قال اللّه، بحسب الكتاب، وكأنّي به يتكلّم على أناس غير كفء وأثمة: **لن يبقى روحي أبداً في هؤلاء الناس، لأنّهم أثمة**[١٤]. وهذا ما يدلّ على أنّ روح اللّه يُنزَع من غير الكفء أجمعين[١٥]. وقد كُتِب في سفر المزامير: **تنزع روحك منهم فينكصون ويرجعون إلى أرضهم. وتبعث روحك إليهم فيُخلَقون وتجدّد وجهَ الأرض**[١٦]. من الجليّ أنّ هذا يتّصل بالروح القدس، إذ إنّه يخلق هو نفسه شعباً جديداً ويجدّد وجه البسيطة، متى أُبعِد الأثمة وغير الكفء وأبيدوا، ومتى خلعوا عنهم الإنسان العتيق مع أعماله، وسلكوا بعد هذا وفق حياة جديدة[١٧]. لذلك، أصاب من قال إنّ الروح القدس يسكن لا في الذين هم جسديّون، بل في الذين تجدّدت أرضهم[١٨]. ولهذا السبب، كان الروح القدس يُعطى بوضع أيدي الرسل[١٩]، بعد النعمة والتجديد اللذين

---

١٠ لو ١٧: ٢٠ ي.
١١ تك ٢: ٧.
١٢ إعتقاد سائد لدى بعض المسيحيّين الأوّلين، منشأه تعليم رابانيّ.
١٣ تك ٦: ١٣.
١٤ تك ٦: ٣.
١٥ ينال البشر أجمعون قسمة حياة، وهي النفس؛ لكنّ القدّيسين بينهم ينالون الروح القدس. وفي هذا المعتقد شبه قرابة مع أتباع بدعة فالنتينس، القائل بأنّ الباري ينفث من فيه نسمة الحياة في أبناء البشر الذين يخلقهم، فيما يبادر المخلّص وأمّه آخاموت إلى نفث البذار الروحيّة، من دون علم منه، في الروحيّين.
١٦ مز ١٠٣: ٢٩ ي. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا المقطع سوف يكون له كبير أثر في المباحثات التي دارت في غروب القرن الرابع، حول ألوهيّة الروح القدس، كما نجد صدى ذلك في كتابات أثناسيوس، وإبيفانس، وباسيليوس، وأمبروسيوس.
١٧ كول ٣: ٩؛ رو ٦: ٤.
١٨ مز ١٠٣: ٣٠.
١٩ أع ٨: ١٨؛ تي ٣: ٥.

يحصلان بالعماد[٢٠]. والمخلّص نفسه، بعد قيامته، عندما زالت الوقائع القديمة وبات كلّ شيء جديداً[٢١]، إذ كان هو نفسه الإنسان الجديد والبكر بين الأموات[٢٢]، قال لرسله الذين تجدّدوا كذلك بسناء قيامته: **خذوا الروح القدس**[٢٣]. هذا عينه، بلا شكّ، ما كان ربّنا ومخلّصنا يشير إليه في الإنجيل حينما رفض أن توضع الخمرة الجديدة في أزقّة بالية[٢٤]؛ بل أمر أن تصبح هذه الأزقّة جديدة، أي عندما رسم للناس سلوكاً يلائم هذه الحياة الجديدة[٢٥] حتى يتمكّنوا من أن يتقبّلوا الخمرة الجديدة، أي جدّة نعمة الروح القدس.

على هذا المنوال، يمتدّ فعل قدرة اللّه، الآب والابن، دونما تمييز إلى كلّ خليقة. ولكنّنا نجد أنّ القدّيسين وحدهم يحوزون الشركة مع الروح القدس. لهذا، كُتِب: **ليس أحد يستطيع أن يقول: يسوع ربّ، إلاّ بالروح القدس**[٢٦]. وكاد الرسل يستحقّون مرّة واحدة أن يسمعوا: **وستنالون قدرة الروح القدس الذي يحلّ عليكم**[٢٧]. وهكذا، فأحسب أنّه أمر منطقيّ أن يكون من أخطأ ضدّ ابن الإنسان أهلاً للمغفرة[٢٨]، لأنّ الذي يشترك مع الكلمة – أو العقل – سيُنظَر إليه وكأنّه هوى في الجهل، أو الغباوة، متى كفّ عن العيش بمقتضى العقل، فيمكنه بالتالي أن يستحقّ المغفرة. أمّا الذي تأهّل لأن يشترك مع الروح القدس، ثمّ ارتدّ على أعقابه، فيُعتبَر كأنّه بارتداده هذا وبفعله قد جدّف على الروح القدس[٢٩].

لا يخطرنّ ببال أحد أنّنا نعلي الروح القدس تجاه الآب والابن، ونعزو إليه مرتبة أسمى بقولنا إنّ الروح القدس لا يتزوّد به غير القدّيسين، فيما تبلغ إحسانات الآب والابن وفعلُهما إلى الصالحين والأشرار[٣٠]، والصدّيقين والخطفة[٣١]. إنّ هذا ليخلو خلوّاً

٢٠ يمكن الربط بين منح الروح القدس والعماد، كما يمكن فصل هذا الربط. ففي أع ١٠، ينال كورنيليوس حلول الروح القدس قبل اعتماده. كذلك، بوسع المعمّدين أن يفقدوا نعمة حضوره لو سلكوا مسالك ملتوية.

٢١ ٢كو ٥: ١٧.

٢٢ أف ٢: ١٥؛ كول ١: ١٨.

٢٣ يو ٢٠: ٢٢.

٢٤ متى ٩: ١٧.

٢٥ رو ٦: ٤.

٢٦ ١كو ١٢: ٣.

٢٧ أع ١: ٨.

٢٨ متى ١٢: ٣٢.

٢٩ متى ١٢: ٣٢.

٣٠ متى ٥: ٤٥.

٣١ ليس هذا السموّ المزعوم بمقبول به عند أوريجانس! فإذا كان قد تنبّه إليه عقله، أيُعقل أن يكون قد غفل بالتالي عمّا عزاه إليه كلّ من يوستينيانس وإيرونيمس في شأن الروح القدس كأنّه مخلوق؟! حاشى!

من أيّ صواب؛ ذلك بأنّنا إنّما صوّرنا الطابع الخاصّ بنعمته وفعله. وفي سائر الأحوال، ما من أكثر أو أقلّ في الثالوث، ما دام مصدرُ ألوهيّةٍ وحيدٌ يسوس الكون بكلمته وعقله، ويقدّس بروحٍ فيه كلَّ خليق بالتقديس[٣٢]، على حسب ما كُتِب في المزمور: **بكلمة الربّ صُنِعَت السماوات، وبروح فيه كلُّ جنودها**[٣٣]. أجل، إنّها عمليّة رئيسيّة من قبل اللّه الآب، علاوةً على تلك التي يمنح بموجبها الكائنات جميعاً أن توجد، على وفق طبيعة كلّ منها. وثمّة، أيضاً، خدمة رئيسيّة للربّ يسوع المسيح تجاه الذين يهبهم التعقّل بحسب الطبيعة؛ وهي خدمة يمحضهم فيها كذلك أن يبرعوا فيه[٣٤]. وهناك، أيضاً، نعمة أخرى للروح القدس تُنسَب إلى من هم جديرون بها، من خلال خدمة المسيح وعبر صنيع الآب، ووفق استحقاق الذين قد أُهّلوا لها. هذا ما يشير إليه بولس الرسول إشارةً جليّة، مبيّناً أنّ للثالوث قدرة واحدة لا غير، إذ يقول: **إنّ المواهب على أنواع، إلاّ أنّ الروح واحد؛ والخِدَم على أنواع، إلاّ أنّ الربّ واحد؛ والأعمال على أنواع إلاّ أنّ اللّه واحد، وهو يعمل كلّ شيء في الجميع. وكلّ واحد إنّما يُعطى إظهار الروح على قدر ما هو مناسب**[٣٥]. فيشرح بذلك شرحاً مبيناً أنّه لا انفصال البتّة في الثالوث، بل ما يُدعى عطيّة الروح إنّما يأتي من خدمة الابن ويصنعه اللّه الآب: **فهذه كلّها يفعلها الروح الواحد عينه، موزّعاً، كيف شاء، على كلّ واحد خصوصاً**[٣٦].

---

٣٢ ظنّ البعض أنّ هذه العبارة قد أقحمها روفينس في عبّ كلام أوريجانس، لأجل ما عُرِف عنه من نظرة ملتوية إلى ارتباط الأقانيم فيما بينهم. ولكنّ الجملة تلائم ما في كنف النصّ الذي ترد فيه: ذلك أنّ أوريجانس يبادر إلى إبراز وحدة الفعل الذي يقدّس به كلّ أقنوم جماعة المؤمنين، بعد أن كان قد أبرز فرادة دوره.

٣٣ مز ٣٢: ٦. إعتبر بعضهم أنّ الإقحام المذكور آنفاً على يد روفينس يمتدّ حتى آخر الآية من المزمور. وحجّتهم في ذلك أنّها لم تكن تقال، قبل أوريجانس، إلاّ في الابن وحده، وأنّها راحت تقال في الروح القدس ابتداء من أثناسيوس الإسكندريّ. ولكنّ هذا الرأي حاسر الرؤية، لأنّنا نجد عند أوريجانس نفسه إشارة إلى قول الآية عند بعض من عرفهم في الابن والروح، دون أن يعيب عليهم منهجهم. فلا غرابة البتّة بأن يلجأ هو أيضاً إلى النحو في هذا عينه.

٣٤ يحسن أوريجانس التمييز بجلاءٍ في ما هو من شأن فعل الآب، المانح الكائنات وجودها، وفي ما هو من شأن الابن، الواهب إيّاها التعقّل. ولكنّه يرى أيضاً أنّ ثمّة فعلاً آخر يختصّ بهما، يكون الآبُ فيه المصدرَ، والابنُ المتمّمَ، والروحُ الرقيبَ على إفادة البشر منه. وعليه، تكون مهمّةُ الروح القدس، الخاصّةُ به، قيادةَ الأنفس المتعقّلة إلى غايتها المرسومة لها بفعل الآب والابن فيها.

٣٥ ١كو ١٢: ٤ ي.

٣٦ ١كو ١٢: ١١.

١-٣-٨ ختام

لِنَعُد إلى ما أنشأنا نخوض فيه، بعد هذه الإيضاحات المتعلّقة بوحدة الآب والابن والروح القدس. فاللّه الآب يعطي الكائنات جميعاً الوجود، ولكنّ شركة المسيح من حيث إنّه كلمة – أو عقل – تجعل منها كائنات عاقلة. وينجم عن هذا أنّها خليقة بالمديح أو بالتقريع، لأنّها قادرة على الفضيلة وعلى المكر. وبالتالي، تمثل فيها نعمة الروح القدس حتى تقدّس من ليست قدّوسة بجوهرها[٣٧] بالشركة معه. وإذ إنّها تلقّت الوجود أوّلاً من اللّه الآب، ثمّ التعقّل من الكلمة، ثمّ القداسة ثالثاً من الروح القدس، تصبح بالتالي قادرة على أن تتلقّى المسيح من حيث هو برّ اللّه[٣٨]، هي التي تقدّست قبلاً بالروح القدس. أمّا التي استحقّت أن تبلغ إلى هذه المنزلة بالتقديس الذي تلقّته من الروح القدس فتحصل، من جانبها، على موهبة الحكمة بقوّة فعل روح اللّه. هذا ما يقوله بولس، في اعتقادي، عندما يكتب أنّ **البعض أعطي كلام حكمة، والبعض كلام معرفة، حسب الروح عينه**[٣٩]. وفيما يحدّد كلّ نوعٍ من المواهب، يردّ كلّ شيء إلى مصدر الكون بهذه الكلمات: **إنّ الأعمال على أنواع، إلاّ أنّ اللّه واحد، وهو يعمل كلّ شيء في الجميع**[٤٠]. وبناءً عليه، يبدو فعل الآب الذي يعطي الجميع الوجود ألمع وأعظم، عندما يكمّل كلٌّ واحد نفسَه ويرتقي في تقدّمه إلى درجات أعلى[٤١]، مشتركاً مع المسيح من حيث إنّه حكمة، ومعرفة، وتقديس. وإذا ما تقدّس الواحد بالشركة مع الروح القدس، يغدو هكذا أكثر فأكثر نقيّاً، وينال نعمة الحكمة والمعرفة عن استحقاق أجزل. وإن نفض عنه مساوئ الدنس والجهل كلّها، وتطهّر منها، بلغ درجة من الطهر يدرك معها، بعد إذ نال من اللّه الوجود، حدّ الجدارة باللّه الذي يهب أن

---

٣٧ ليست القداسة في الخلائق طبيعة جوهريّة فيها، بل طارئة، يمكن الحصول عليها بفضل الروح القدس.

٣٨ تتمثّل فكرة التألّه عند أوريجانس، هنا، بفعل شركة الخليقة مع الأقانيم الثلاثة: فالوجود يمدّه الآب، والتعقّل يزوّد الابنُ به من أتاه الآب الوجود، والتقديس يَهَبه الروحُ القدس الإنسانَ من حيث إنّه قوّة فاعلة في الكائنات. لذلك، لا يتوانى أوريجانس أن يطلق على الإنسان صفات الابن إذ يجعله قادراً أن يتقبّله في كيانه الخاصّ.

٣٩ ١كو ١٢: ٨.

٤٠ ١كو ١٢: ٦.

٤١ يبدو أوريجانس هنا يحتذي بأفلاطون. فالوجود والخير أمر واحد: الكيانيّ والأدبيّ مترابطان، حتى إنّ الخاطئ يظهر كأنّه لا وجود له.

يوجد المرء على نحوٍ نقيّ وكامل. بل تمسي الخليقة جديرة على قدر بارئها[٤٢]. وهكذا، يفقه من هو على نحوٍ أراده فيه خالقُه أنّ قدرته لا تفتأ توجد دوماً، وأنّها تبقى إلى الأبد[٤٣]. ولكي يتمّ ذلك الأمر فتنضمّ، من ثمّ، الخلائق إلى الكائن دونما نهاية ولا انفصال يأتي عمل الحكمة التي تعلّمها وتقودها نحو الكمال بواسطة الروح القدس، الذي لا ينفكّ يثبّتها ويقدّسها. وهذا شرط يجعل وحده تقبّل اللّه أمراً ممكناً.

وهكذا، يلازمنا عملُ الآب والابن والروح القدس المطّردُ في كلٍّ من درجات الترقّي. وإنّما نكاد لا نقوى، أو قُلْ قلّما نقوى، على أن نعاين الحياة القدسيّة والمغبوطة التي ينبغي أن نستمرّ فيها، متى بلغنا إليها بعد جهود جهيدة، دون أن يتملّكنا قطّ الشِبَع[٤٤] من هذا الخير. ولكنّنا، كلّما أبصرنا المزيد من هذا الاغتباط اتّقدت فينا الرغبة بحيازته واضطرمت بشوقٍ أشدّ وجدارةٍ أكبر على قدر ما نُقبِل ونحصل[٤٥] على الآب والابن والروح القدس.

وإذا ما حدث قطّ أنّ الشِبَع استحوذ على أحد هؤلاء الذين استقرّت بهم الحال في درك أسمى من الكمال، لا أحسبني أنّه يفرغ منه فيهوي على الفور، بل يجب أن ينحدر شيئاً فشيئاً وقطاعاً فقطاعاً. فيُحتمل أنّه، في حال سقطة عارضة، يندم ويؤوب إلى نفسه. وعليه، ما من انهيار تامّ؛ إنّما في وسعه النكوص على أعقابه، والرجوع إلى حاله الأولى معيداً ما أفلت منه عن طيش إلى نصابه.

١-٤-١ في التدهور والسقوط

وها نحن نجلو الأمر بتشبيه لئلا يبدو تجريداً، رغبة في تبيان هذا الانحطاط وهذه

---

٤٢ لا شكّ من الجسارة في التعبير على هذا النحو. وقد يذكّرنا الأمر بحكماء الرواقيّين الذين ما كانوا ليأنفوا من التأكيد على متناقضات يعسر على العاقل قبولها، كقولهم بأنّ اللّه عزّ وجلّ ليس بأوفر سعادة من الحكيم. ولكنّ أوريجانس لا تمتدّ به جرأته إلى حدّ التجرّؤ على الإيمان بأنّ طبيعة اللّه تماثل طبيعة الخلائق!

٤٣ يبيّن مثل هذا الكلام أنّ الكمال الأخير حالة تستمرّ على غير تبدّل. ولكنّ ثمّة نصوصاً أخرى توحي للقارئ بأنّ المغبوطين لا تستقرّ لهم حالة مماثلة.

٤٤ متى تملّك الشِبَع من الخير النفسَ أفقدها رغبة الصلة به، فتهوي في الإثم. لذلك، يحمل فكر أوريجانس في ثناياه فكرة البقاء على فعل التقديس، بدون الانكفاء عنه في غمرة الكمال.

٤٥ لا تنطوي فكرة الحصول على اللّه، عند أوريجانس، على مدلول حيازته كاملاً: فاللّه أوسع من أن يحتويه مكان، أو خليقة. لذا، فإنّ مدلول الحصول أقرب إلى فهم اللفظ وكأنّي به يعني «إفساحاً في المجال أمامه»، أو أيضا «التوسّع في الحيازة على أطياف من حضرته الجليلة».

العثرة ممّا يحدثه الطيش[٤٦]. لنفترض أنّ أحدهم اكتسب مهارة ما شيئاً فشيئاً أو أحد الفنون، كالرياضيات أو الطبابة، حتى بلغ حدّ الإتقان، منكبّاً زماناً طويلاً على التعلّم الملقّن له والتمارين، لكي يمتلك الدراسة المذكورة آنفاً خير امتلاك. لا يمكن البتّة أن يتّفق له أن يكون عالماً وهو مستسلم إلى النوم، وأن يكون جاهلاً عند استيقاظه. لا مجال الآن أن نتطرّق، أو نذهب بالذاكرة، إلى الأعطال التي يمكنها أن تنجم عن رضّة أو وهن فيزيائيّ، لأنّها لا تتلاءم والتشبيهَ أو المثل المضروب. فهذا الرياضيّ، أو هذا الطبيب، وفقاً لما تقدّمنا به، يحتفظ في داخله بمعرفة دراسته طالما يزاول فنّه ويحتاط بالتحصيل الفكريّ المناسب له. أمّا إذا لم يزاوله، لا بل أعرض عن ملازمته، فلن يتذكّر بعدُ بضعة أمور، ثمّ بضعاً آخر أوفر عدداً حتى يطوي النسيانُ، بعد زمان طويل، كلّ شيء فيتلاشى تلاشياً من ذاكرته. لا شكّ أنّ في وسعه تدارك أمر نفسه، حين يبدأ التدهور، وفيما الإهمال لمّا يَزَلْ يسيراً، والإيابُ سريعاً صوب ذاته، واستعادةَ ما فَقَدَهُ وتذكُّرَ ما استلبه من نفسه عبر نسيان محدود. أمّا الآن فلنطبّق هذا الأمر عينه على أولئك الذين أولوا ذواتهم معرفة اللّه وحكمته، هو الذي يفوق علمه وملازمته سائر العلوم جميعاً دون مضارع، ولنرَ على وفق التشبيه المعروض أمامنا ما الجنى من هذه المعرفة وما هو الضرر منها، خصوصاً لدى سماعنا ما يقوله الرسول عن الكاملين، ألا أنّهم يعاينون مجد اللّه وجهاً لوجه إذ الأسرار قد كُشِفَت[٤٧].

١-٤-٢ بيد أنّنا ما نطقنا بهذا، على سبيل الاستطراد، إلاّ لأنّنا شئنا أن نُظهِر فينا الإحسانات الإلهيّة التي تأتينا عبر الآب والابن والروح القدس، الثالوث الذي هو مصدر كلّ قداسة. وحَسْبُنا أنّ في استطاعتنا التطرّق، ولو باقتضاب، إلى مسألة النفس، ذلك بأنّها طُرِحَت لدى معالجتنا موضوعاً ذا قربى لها، أي الطبيعة العاقلة. لكنّنا سوف نخوض في ذلك بطريقةٍ أكثر مناسبة، عندما سوف نتكلّم على الطبائع العاقلة كلّها وعلى أجناسها الثلاثة وأنواعها[٤٨]، إن قيّض لنا اللّه ذلك، بيسوع المسيح والروح القدس.

---

٤٦ لا يحدث الطيش عن ضعف، بل هو عزم تبتدره الإرادة فتنثني عن تأملها المستغرق في ذات اللّه ومحبّته.

٤٧ ١كو ١٣: ١٢؛ رو ١٦: ٢٥.

٤٨ بالفعل، هذا ما سيفعله أوريجانس في المقالة الثانية (١: ٥-٨).

ملحق: الآب خالق عالم المدركات المكنون في الابن

١-٤-٣ [٤٩] طرح المعضلة

إنّ هذه القدرة المغبوطة والعَلِيّة، أي التي تتسلّط على كلّ شيء، نسمّيها ثالوثاً. إنّها اللّه الصالح، وأبو الكون الرؤوف، والقدرة الخيّرة والخالقة[٥٠]، أي التي تصنع الخير وتخلق وتكلأ. إنّه لمن ضَرْب الخيال والجحود في آنٍ معاً أن يعتقد أحدهم بأنّ قوى اللّه هذه قد بقيت عاطلة عن العمل برهةً ما. لأنّه من غير الجائز التساؤل، وإن بشكلٍ عابر، عن كفّ هذه القوى التي تخوّل قبل كلّ شيء فهماً وقوراً للّه، عن الإتيان بأفعال جديرة به وبقائها منعدمة الحركة في وقتٍ ما. وليس في المستطاع، بالفعل، الاعتقاد بأنّها رُدِعَت من خارج وهي قائمة في اللّه؛ بل بالأحرى، هي نفسها اللّه. ولا الاعتقاد - بالعكس - أنّها تقاعست عن أدائها وقيامها بأفعال جديرة بها، أو أنّها سَهَتْ عن شيء من هذا القبيل مع كونها لم تصطدم بحائلٍ ما. ولهذا السبب، لا يمكن الاعتقاد بأنّه وُجِد قطّ هنيهة لم تبادر فيها هذه القدرة الخيِّرة إلى الخير. فيترتّب على ذلك أنّها حظيت دائماً بمن انتفع بها، بصنائعها وإبداعاتها، وأنّها أغدقت عليه بوافر إحسانها جيد أفعالها على نحوٍ منتظم، وعلى وفق الاستحقاقات، بما لها من تدبير. وبالتالي، يبدو أنّه ما وجد زمن لم يكن فيه اللّه خالقاً، وخيّراً، ومدبّراً.

١-٤-٤ بيد أنّ الإدراك البشريّ يحار، عند هذا الحدّ، ويعجز عن أن يدرك كيف وُجِدت خلائقُ على الدوام من جرى وجود اللّه، وكيف بزغت على حدّ قولنا دون

---

٤٩ تؤلّف الفقرات الآتية (١-٤-٣ حتى ١-٤-٥) ملحقًا، ولكنّها تطرح معضلتين: فإنّ الفقرة (١-٤-٢)، أولاً، خاتمةٌ بها ينهي أوريجانس مقالته في الثالوث الأقدس، ويعلن في آخرها عزمه على المباشرة بمقالة في الطبائع العاقلة. وما إن يبتدئ بوضع هذه المقالة (أنظر ١-٥-١) حتى يعلن ثانية، في مطلعها (١-٥-١)، انتهاءه من الكلام على الثالوث الأقدس. فالمقطع بالتالي بين ١-٤-٢ و١-٥-١، أي الفقرات ١-٤-٣ حتى ١-٤-٥، هو ملحق تامّ. والحال أنّ في شأنه خصومة عند النقّاد: فمنهم من يقول بأنّه من وضع أوريجانس نفسه، لكي ينزع به ما قد يغمض على عقل قارئه في ١-٢-١٠، حول أزليّة الخليقة؛ ومنهم من يحتجّ على ذلك، مدّعيًا بأنّه من وضع روفينس للسبب عينه. أمّا المعضلة الثانية فتتأتّى من غياب هذا الملحق من أعظم المخطوطات ثقة.

٥٠ أبقى روفينس على هذه الألفاظ بمنطوقها، أي باليونانيّة، في ترجمته، ثمّ بادر إلى تفسيرها كما هو مبيّن. فمثل هذه الألفاظ تكشف النقاب بصورة جليّة عن تأثّر أوريجانس الفاضح بمواطنه فيلون، من ناحية، وبالرائد الأكبر أفلاطون.

بدء، فيما يجب الاعتقاد بلا أدنى ريب بأنّ اللّه هو الذي خلقها وصنعها. بهذا الخصوص، تتصارع الأفكار وأشكال الفهم البشريّة فيما بينها، لأنّ أسباباً وجيهة تُقدَّم من كلّ حدبٍ وصوب وتتناقض، وكلٌّ منها يشدّ باتّجاهه فكرةَ من يُعمِلُ الفكرَ فيها.

حلّ المعضلة

بالرغم من ضيق سعة إدراكنا، يُعرَض هذا الحلّ، الذي يترتّب علينا أن نشير إليه من دون إضرار بالتقوى: إنّ اللّه الآب وُجد دائماً؛ وكان له دائماً ابن وحيد يدعى في الوقت نفسه حكمة، على وفق ما بسطنا الكلام فيه أعلاه. وكانت هذه الحكمة مدعاةَ فرحٍ دائم للّه عندما أنجز العالم، لكي نفهم بذلك أنّ اللّه يُسَرُّ على الدوام. ففي هذه الحكمة، إذاً، التي كانت دائماً إزاء الآب، كانت الخليقة حاضرة على الدوام من حيث إنّها مصوّرة ومكوّنة، ولم يوجد قطّ زمن لم يوجد فيه التصوّر المسبق لما كان سيوجد مقيماً في الحكمة.

١-٤-٥ وهكذا، نعتقد أنّ تفكيرنا باللّه، رغم ضعفنا، سيكون على ما يبدو تفكيراً ورعاً دون قبول منّا بأن تكون الخلائق غير مولودة، ومساويةً للّه في الأزليّة، وأن يكون اللّه، بالمقابل، قد تبدّل في لحظة ما فراح يصنع الخير، إذ لم يأتِ قبلاً بشيء من الخير. ذلك بأنّ كلمة الكتاب هذه صادقة: **بحكمتك صنعتَ كلّ شيء**[٥١]. فلئن صُنِع كلّ شيء في الحكمة، على نحوٍ مطلق، ما دامت الحكمة وُجِدت على الدوام، فقد وُجد كلّ شيء مصوّراً ومكوّناً قبل الأوان في الحكمة، قبل أن يُصنع جوهريّاً في زمن لاحق. وفي ظنّي أنّ سليمان فكّر بهذا عندما قال في سفر الجامعة: **ما كان؟ فهو الذي سيكون. وما صُنع؟ فهو الذي سيُصنَع. فليس تحت الشمس شيء جديد. إن طفق أحد يقول: أنظر، هذا جديد. فإنّه كان في الدهور التي سلفت قبلنا**[٥٢]. فإن وُجِد شيء ما، إذاً، ممّا هو تحت الشمس في القرون التي مضت علينا، وإذ إنّه لا شيء جديد

---

٥١ مز ١٠٣: ٢٤.

٥٢ جا ١: ٩ي.

تحت الشمس، فإنّ الأجناس والأنواع كلّها وُجِدت دائماً، بلا أدنى ريب، حتّى الفرد منها ربّما. وفي سائر الأحوال، إنّه لصواب ما أقيم هكذا البرهان عليه: لم يشرع اللّه يوماً بأن يكون خالقاً، كأنّه لم يكن من ذي قبل[٥٣].

٥٣ إنّ المقطع البادئ بعبارة «فإنّ الأجناس والأنواع...»، والممتدّ حتى آخر الجملة يقترب برمّته من مقطع آخر نجده عند يوستينيانس، هذا ترجمته: «فإنّ الأجناس والأنواع كلّها وُجِدت دائماً؛ بل ثمّة من يقول أيضاً إنّ ما هو حسب الواحد منها قد وُجِد. وفي سائر الأحوال، الدليل قائم على أنّ اللّه لم يشرع بالخلق وكأنّه كان عاطلاً لحظة عن العمل». إنّ ما هو ثابت عندنا أنّ الأجناس والأنواع هي الأفكار العامّة حسب معناها الأفلاطونيّ، وأنّ ما هو حسب الواحد منها هو الفرد، أي عقول الكائنات حسب المعنى الذي يأخذ به الرواقيّون. وفي عالم أوريجانس العقليّ، تختلط الأفكار العامّة الأفلاطونيّة وعقولَ الكائنات فرادى، كما يتصوّرها الفلاسفة الرواقيّون. فما أثبته روفينس متوازٍ ونصّ يوستينيانس، باستثناء أورده هذا الأخير عن أحدهم في أمر سرمديّة المدارك الفرديّة. أمّا أوريجانس فيلزم جانب الحذر بعض الشيء إذ يخوض في طرح المعضلة. ولكنّه يميل إلى الرأي القائل بمباشرة الخلائق بالوجود؛ وهذا – في رأيه – علّة التحوّل الذي يطرأ عليها سحابة حياتها. فهذه الفكرة محور عند أوريجانس، ويصعبِ الاعتقاد بعزوها إلى روفينس.

القسم الثاني: في العالم، وفي حركات الخلائق العاقلة، الصالحة منها وغير الصالحة، وفي أسبابها

٢–٩–١ لنستأنف الآن بسط الكلام المعروض[١] وننظر إلى بدء الخليقة؛ ولنرَ ما عسى بدء عمل اللّه المبدع يكون في نظر العقل، على قدر طاقته.

برأ اللّه الخلائق العاقلة بأعداد محدودة

يجب التفكير بأنّ اللّه قد برأ، في هذا البدء، الخلائق العاقلة أو المدركة، مهما كان الاسم الذي يمكننا إطلاقه على ما أسميناه المدارك أعلاه، وفق عدد قدّر له أنّه كافٍ. ومن الثابت أنه برأها حسب عددها الذي ارتآه مسبقاً في ذاته؛ بل لا ينبغي التفكير، كما يفعل البعض، بأنّ الخلائق لا عدّ لها؛ ذلك أنّه ليس يمكن الفهم ولا التصميم حيث لا حدّ. ولو كان الأمر على مثل هذا النحو لتعذّر على اللّه إبصارُ ما برأه بكلّيته وسياستُه، لأنّ ما لا حدّ له بطبيعته لا يمكن فهمه. زد أنّ اللّه قد خلق **الأشياء جميعاً حسب عددها وقياسها**[٢]، كما يقول الكتاب؛ لأجل هذا، يلازم العددُ الخلائقَ العاقلة أو المدارك، التي بُرِئَت وفق كميّة مناسبة لسياستها ورعايتها وإحاطتها من قِبَل عناية اللّه. وفي الواقع أنّ القياس يلازم المادّة الجسميّة، إذ من اللازم الاعتقاد، في سائر الأحوال، بأنّ اللّه برأها بكميّة كافية حتّى تستطيع أن تفي بحسن سير العالم، على حسب الخطط الإلهيّة. وهكذا يجب التفكير بأنّ اللّه برأ هذا كلّه في البدء، أي قبل أن تكون الأشياء جميعاً. ونحن على ثقة بأنّ هذا كلّه قد أشير إليه في البدء، كما يدلّ موسى عليه بطريقةٍ مكنونة، إذ يقول: **في البدء خلق اللّه السماء والأرض**[٣]. ما لا شكّ فيه، بالحقيقة، أنّه لا يتكلّم على الجَلَد ولا على اليابسة[٤]، بل على تلك السماء وتلك الأرض اللتين اقترضت السماوات والأرض التي نشاهدها أسماءها من لدنها، في وقتٍ لاحق.

---

١ اعترض المقطع ٢–٨–٥ بسط الكلام، فيستأنف أوريجانس ما انصرف عن الخوض فيه في ٢–٨–٤.

٢ حك ١١: ٢٠. ٣ تك ١: ١. ٤ تك ١: ٦ ي.

السلطات القدّوسة والسلطات الشرّيرة ووظائفها، وعلى ما هو متوسّط منها[١]، بنوعٍ ما، بين السلطات الخيّرة والشرّيرة أيضاً، ولا يني يتخبّط ويقارع في حاله. إنّنا نقرأ، في الكتب المقدّسة، أسماء عديدة تشير إلى بعض المصافّ والوظائف التابعة للسلطات القدّوسة والسلطات المعادية على السواء. وسوف نسرد عددها ونجتهد في مناقشة معناها، حسب الإمكان.

هناك ملائكة اللّه القدّوسة، التي يدعوها بولس **أرواحاً تُرسَل للخدمة من أجل المزمعين أن يرثوا الخلاص**[٢]. والقدّيس بولس نفسه يدعو بعضها **عروشاً وسيادات، ورئاسات وسلاطين**[٣]، وليس لديّ علم أين نبش هذا[٤]. وبعد تعداده إيّاها، وظنّاً منه أنّ ثمّة مصافّ أخرى ووظائف أخرى للكائنات العاقلة، علاوةً على تلك، يقول في المخلّص إنّه **فوق كلّ رئاسة وسلطان وقوّة وسيادة، وفوق كلّ اسم يسمّى ليس في هذا الدهر فقط، بل في الآتي أيضاً**[٥]. إنّ ما لا ريبة فيه أنّه يقيم بذلك الدليلَ على وجود كائنات أخرى لم يأتِ الآن على تعدادها، ولا هي أدركها إنسان، علاوةً على تلك التي احتفى بذكرها، والتي أورد أسماءها في هذا الدهر؛ وعلى وجود كائنات أخرى أيضاً لم يَرِدِ اسمها في هذا الدهر، إنّما سيرد في الآتي.

القوّات المعادية

١-٥-٢ كذلك، يجب أن تعلم أنّ كلّ ما هو عاقل وما يبتعد عن حدود العقل ورسومه بعدم طاعته، دون أدنى ريب، لما هو حقّ وصدق، يهوي في الخطيئة. فكلّ خليقة عاقلة معرّضةٌ لأن تقبل المديح أو الاتّهام: المديح، إذا ما ترقّت صوب الفاضل على مقتضى العقل[٦] الذي تحمله في طيّاتها؛ والاتّهام، إذا ما ابتعدت عن سبيل الخير

---

١ يعني طبقة الإنسان؛ فهو كائن تتجاذبه قوى الخير والشرّ في آنٍ واحد معاً.

٢ عب ١: ١٤. ٣ كول ١: ١٦.

٤ لهذا الإثبات حدّان: حدّ أول يمثّله انتشار الكتب المنحولة، إذ اقتبس بولس أسماء تلك الأرواح من سفر **أخنوخ الأول** ٦١: ١٠، و**أخنوخ الثاني** ٢٠: ١؛ ومن كتاب **وصيّة لاوي** ٣، وكتاب **وصيّة آدم**، أو **رؤيا آدم**، ٤. وحدّ ثانٍ يتمثّل ورواج هذه المؤلّفات المنحولة قبل كتابة بولس الرسول رسالته إلى الكولسيّين، من جهة، وانصراف الكتبة المسيحيّين عن قراءتها، من جهةٍ ثانية، كما يتّضح من جهل أوريجانس إيّاها.

٥ أف ١: ٢١. إنّ هذا النصّ ذو مدلول بعيد المرامي بالنسبة إلى أوريجانس، إذ كان يوحي إليه بصدق ظنّه في أمر الكائنات العاقلة، ووفرة عددها الذي لا يحصى، والناجم عن مطلق قرارها.

٦ من أخلاقيّات الدعاة الرواقيّين الاحتكام إلى العقل لمجيء فعل الخير. أمّا أوريجانس فقد غشّى الفكرَ الرواقيَّ بمسحة الإيمان الجديد، إذ اعتبر يسوعَ المسيحَ العقلَ الذي برأ الكون كلّه وسائر الكائنات فيه.

واقتفاء أثره. لذلك، فهي تُسَلَّم بحقٍّ إلى الآلام والعذابات. على هذا المنوال، يجب التفكير في ما هو من شأن إبليس نفسه، وأتباعه الذين يُدْعَون ملائكته. إنّنا سنعرض أسماءهم أيضاً، لكي نعرف الحقائق التي سنتحدّث عنها.

تُستعمَل أسماء إبليس والشيطان والشرّير في مقاطع عديدة من الكتاب، لتشير إلى من يُصوَّر كعدوّ للّه. وفيه نتكلّم أيضاً على **ملائكة الشيطان ورئيس هذا العالم**[٧]، وهو تعبير ليس في مقدورنا أن نقول فيه القول الجليّ إنّه يلحق بإبليس أو بآخر. هناك **رؤساء هذا العالم**[٨]، الذين يحوزون نوعاً من **الحكمة التي ستَبيد**. ولا يبدو لي يسيراً أن أقول القول الفصل في أمر هؤلاء الرؤساء، هل هم **الرئاسات نفسها التي يتحتّم علينا أن نحارب ضدّها**[٩]، أم سواها. ثمّ، بعد هذه الرئاسات، يرد اسم **بعض القوّات التي يتحتّم علينا أيضاً أن نحارب ضدّها**[١٠]، وأن نخوض غمار المعارك؛ بيد أنّ هذا الواجب علينا أيضاً فعله في شأن **رؤساء هذا العالم وقادة هذه الظلمات**. كذلك، يذكر بولس اسم **أرواح الخبث الجائلة في الفضاء**. وماذا يسعنا القول بشأن **الأرواح الخبيثة والأبالسة النجسين**[١١]، الوارد ذكرهم في الأناجيل؟ وكائناتٍ، من ثمّ، تسمّى باسم شبيه: **السماويّين**[١٢] – الذين قيل فيهم إنهم **يحنون، أو ينبغي أن يحنوا ركبهم لاسم يسوع**[١٣] – وآخرين، الأرضيّين والذين تحت الأرض، هؤلاء الذين يورد بولس تعدادهم حسب ترتيبهم.

وفي هذا الإطار الذي نتطرّق فيه بالكلام إلى الطبائع العاقلة، لا يليق بنا أن نلزم جانب الصمت في ما يختصّ بنا، نحن البشر، الذين يقال فينا بتأكيد إنّنا نحن أيضاً أحياء عاقلون. كذلك، لا ينبغي التكتّم عن هذا، أنّ مصافّ متنوّعة يرد اسمها بمعيّتنا، نحن البشر، عندما يأتي الكلام على **نصيب الربّ**، وعلى **شعبه يعقوب**، وعلى **نصيب ميراثه، إسرائيل**، وعن أنّ سائر الأمم تُدعى نصيب الملائكة، لأنّ **العليّ عندما قسم**

---

٧ متى ٢٥: ٤١؛ يو ١٢: ٣١.
٨ ١كو ٢: ٦.
٩ أف ٦: ١٢.
١٠ أف ٦: ١٢.
١١ لو ٧: ٢١؛ ٤: ٣٣.
١٢ يأخذ أوريجانس الأرواح السماويّة المذكورة في الرسالة إلى أهل فيلبي ٢: ١٠ بمعنى أرواح خبيثة ينبغي عليها الخضوع. فالسماء، في هذا الموضع، هي الجلد المحسوس حيث الكواكب، لا مقرّ الأبرار.
١٣ في ٢: ١٠.

الأمم وفرّق أبناء آدم، ثبّت حدود الأمم على حسب عدد ملائكة الله[١٤]. لذا، يجب فحص ماهيّة أنفس البشريّة، على غرار الطبائع العاقلة الأخرى.

١-٥-٣ سمة الخلائق العاقلة العرضيّ: برهان العقل

بما أنّ العديد من أسماء المصافّ والوظائف قد ذُكر، مشيراً بلا مراء إلى كائنات جوهريّة، يتحتّم السؤال هل جعل الله، صانعها وخالقها جميعاً، بعضاً منها قدّوساً ومغبوطاً حتّى إنّه لا يقوى على تقبّل الحالة المضادّة[١٥]، ثمّ بعضاً أهلاً للفضيلة كما للرذيلة. هل يجب الاعتقاد بأنّه جعل البعض عاجزاً كلّ العجز عن الفضيلة، والبعض الآخر غير قادر قطّ على تقبّل الرذيلة، حسبه أن يلبث في الغبطة، والبعض على نحوٍ يمكنه فيه أن يتزيّا بأحد الحالين؟[١٦] لننظرنّ الملائكة القدّيسين هل كانوا دوماً كذلك، منذ بداية وجودهم، وهل هم لا يزالون قدّيسين، وهل سوف يكونون هكذا أيضاً؛ وهل الخطيئة لم تستقرّ فيهم قطّ، أو لن يمكنها البتّة أن تستقرّ فيهم، حتى نبدأ في بحثنا انطلاقاً من الأسماء عينها. أمّا فيما له شأن بأولئك المدعوّين رئاسات قدّوسة، فدعونا نرَ هل طفقوا، منذ خَلَقَهم الله، يمارسون من قِبَل الله رئاساتهم على سواهم، أي تابعيهم، الذين جُبِلوا وخُلِقوا لكي يكونوا خاضعين وتابعين. كذلك، فيما يختصّ بأولئك المدعوّين قوّات: هل هم خُلِقوا لكي يمارسوا القوّة، أم لهم فضل، أي بعض مجازاة على فضيلتهم، انتهى بهم إلى هذه القوّة وهذه المنزلة؟ وبوجهٍ مماثل، هؤلاء المدعوّون عروشاً: هل نالوا عرش الغبطة هذا، وهذا الاستقرار، لدى المجيء بهم إلى الوجود، حائزين إيّاه بمشيئة الخالق وحدها؟ وأمّا هؤلاء الذين يُدعَون سيادات: فهل

---

١٤ تث ٣٢: ٩، ٨. يجدر بالمعرفة أنّ نصّ الترجمة السبعينيّة يقف أحد الملائكة على أمور الأمم، حسب نظرة يهوديّة قديمة، تجدها أيضاً في دا ١٠: ١٣ي؛ سي ١٧: ١٧؛ وفي كتاب **اليوبيلات** ١٥: ٣١ ي. ويبدو على أوريجانس أنّه يقرأ تث ٣٢: ٨-٩ حسب نصّ السبعينيّة هذا؛ ولكنّه يعرف أيضاً أن يلجأ إلى القراءة الأخرى، في مؤلّفات له، حيث تظهر العبارة: «على حسب عدد أبناء إسرائيل»، بدلاً من «على حسب عدد ملائكة الله».

١٥ هذا ما يُعرَف باسم القَدَريّة، حيث جبروت الله قاهرٌ كلّ شبه معاندة من الخليقة. وكما القدريّة في بعض كائناتٍ خَلَقَها الله بالكمال، كذلك هي في سائر الكائنات التي لا تقوى على أن تلبث في الخير، بل تميل عنه نحو أدران الكينونة.

١٦ يلمح أوريجانس باحتمالاته الثلاثة هذه إلى أنصار فالنتينس، ويغمز من جانب دعوتهم. فإنّهم اعتقدوا بأنّ الكائنات جواهر ثلاثة: جوهر مخلَّص، وهو روحيّ؛ ثمّ جوهر هالك وهو ماديّ؛ ثمّ جوهر ثالث أيضاً قد يكون مخلَّصاً أو هالكاً، وهو نفسيّ.

أُغدِقَت سيادتهم عليهم على أثر استحقاقٍ من ترقّيهم، أو خُوِّلُوا هم إيّاها امتيازاً لخَلْقِهم، ملازماً لهم على نحوٍ طبيعيّ لا ينفصل؟

إذا ما عَدَدْنا على نحوٍ مطلق أنّ هؤلاء الملائكة القدّيسين، وتلك القوّات القدّوسة، والعروش المغبوطة، والفضائل المجيدة، والسيادات العظمى، تمتلك في جوهرها قدراتها ومراتبها أو أمجادها، لَنَتَج عن ذلك، بلا أدنى ريب، على ما يبدو، أنّه يجب كذلك عَدُّ أولئك أيضاً الذين يُقدَّمون إلينا وهم يحوزون على وظائف مضادّة. فيجب، إذاً، الاعتقاد بأنّ تلك الرئاسات التي ينبغي علينا مصارعتها قد نالت هذا التوجّه من إرادتها، التي تحملها على المجابهة والتصدّي لكلّ شكل صلاح، لا بسبب أنّها حادت عن الصلاح في زمنٍ لاحقٍ مِن جَرَى اختيارها الحرّ، وإنّما منذ أن راحت توجد ككائنات ذات جوهر. كذلك الأمر عند القوّات والفضائل، حيث الرذيلة ما هي بأكثر حداثة وتأخّراً من الوجود. وهؤلاء الذين أُطلِق عليهم اسم القوّاد ورؤساء عالم الظلمة، لا تأتي سيادتهم وقوّتهم على الظلمة من كلمة فاسدة، وإنّما من الضرورات الناجمة من خَلْقِهم. إنّ المنطق يُرغِم على إدراك أرواح الخبث، والأرواح الشرّيرة، والشياطين النجسة، بالطريقة ذاتها.

ولكن، إذا ما بدا التفكير بشأن القوّات الشرّيرة والمعادية، على هذا النحو، أمراً نافلاً – إذ من الثابت أنّ عَزْوَ سببِ خُبثِها إلى الخالق بطريقةٍ حتميّة، دون إثارة السؤال عن شأن اختيارها الحرّ، لأمرٌ نافل – أفلا يجدر بنا الاعتراف للقوى الصالحة والقدّوسة بالشيء نفسه، ألا وهو أنّ الصلاح فيها ليس، دون أدنى شكّ، بشيء جوهريّ، بامتياز من المسيح والروح القدس وحدهما، كما بيّنّا هذا خير بيان، ومن الآب بكلّ تأكيد؟ وحقيقة الأمر أنّه ما من تركيب في طبيعة الثالوث، وقد بيّنّا هذا أيضاً، حتّى تبدو تبدّلاتٌ من هذا القبيل قادرةً أن تحصل بطريقةٍ منطقيّة. فيبقى، إذاً، في ما هو من أمر كلّ خليقة، أنّ هذه القوى التي تبدو كأنّها تمارِس على سواها رئاستها وقوّتها وسيادتها، من جرى فعلها وحركاتها، قد أُوكِل بها إلى أولئك الذين تسود عليهم وتمارِس سلطانها نحوهم، على أثر استحقاقاتهم لا بامتياز مترتّب على خلقهم[١٧].

---

١٧ إنّ أثر الأفلاطونيّة على فكر أوريجانس فاضح هنا. وقد مكّنه من بسط العقيدة المسيحيّة في شأن التنزّه الإلهيّ عن الشرّ السائد في الخلائق. فهذه تحمل وزر أفعالها وأحوالها، كما يناسب قبولها.

١-٥-٤ سمة الخلائق العاقلة العرضيّ: برهان الكتاب

ولكن، لئلاّ يبدو علينا أننا نجيب عن مسائلَ غايةٍ في الكبر والعسر متذرّعين بالمنطق وحده، فنرغم المستمعين على الرضى عبر محض افتراضات، دعونا نرَ هل يمكننا أن نَخلُص من الكتب المقدّسة إلى بعض الإثباتات، لكي تستحيل أجوبتُنا موضعَ ثقةٍ أكبر بالنسبة إلى نفوذها، ولنقُدِّمَنَّ، في أوّل الأمر، ما يشتمل عليه الكتاب المقدّس بخصوص القوى الشرّيرة. ثمّ نتعقّب في بحثنا أثر شأن القوى الأخرى، على مقتضى الاستنارات التي سيتنازل الربّ فيمحضنا إيّاها، لكي نبتّ الأمر في مسائلَ غايةٍ في الصعوبة، ما هو أقرب الأشياء إلى الحقيقة وما يجب الاعتقاد به، بموجب قاعدة التقوى.

نجد، في الواقع، عند النبيّ حزقيال نبوءتين تخاطبان أمير صور[١٨]. يمكن الأولى منهما أن تبدو، إذا لم نستمع بعد إلى الثانية، وكأنّها تتعلّق بامرئ كان أمير أهل صور. لذلك، لن نتطرّق إليها الآن. أمّا الثانية فإنّه جليّ كلّ الجلاء أنّه لا ينبغي قطّ أن تُفهَم عن امرئ، وإنّما عن قوّة علويّة هَوَتْ من العلاء ورُمِيَ بها المواضعَ السفلى، الأكثر سوءًا. لذا، سنجعل منها مثلاً نقيم به الدليل الواضح على أنّ القوّات المعادية والخبيثة لم تُخلَق هكذا بالطبيعة، بل هوت من الأفضل نحو الأسوأ وتطلّعت نحو الخسيس؛ وعلى أنّ القوّات المغبوطة ليس لديها، كذلك، طبيعة بحيث إنّها لا تقدر أن تتقبّل الحالة المعاكسة إذا ما شاءت ذلك، إن هي أهملت نفسها ولم تحافظ بكلّ اهتمامٍ ممكن على حالة الغبطة. لئن ورد أنّ المدعوّ أمير صور كان في عداد القدّيسين، بلا عيب، ومقيماً في جنّة اللّه، ومكلّلاً رأسه بتاج لامع فاخر، فإن كان هذا – أقول – على نحو كذا، كيف يمكن أحدنا الاعتقاد بأنّه كان أدنى من هذا القدّيس أو ذاك؟ إنّه يُمَثَّل إلينا كأنّه تاج لامع فاخر، يتنقّل بلا عيب في جنّة اللّه. هل يمكن أحدنا أن يتخيّل بأنّه، في حاله هذه، لم يكن إحدى تلك القوّات القدّوسة والمغبوطة التي لا يليق بامرئ أن يحسبها مجلّلة بكرامة غير هذه، ما دامت بكلّ تأكيد في الغبطة؟

دعونا نرَ ما تعلّمنا إيّاه كلمات هذه النبوءة[١٩]: **وكانت إليّ كلمة الربّ قائلاً: يا ابن البشر، أشِدْ برثاءٍ على ملك صور وقل له هكذا قال السيّد الربّ. أنت خاتم المثال وإكليلٌ سنيٌّ في مسرّات جنّة اللّه. وكان كلُّ حجرٍ كريمٍ كساءً لك من**

---

١٨ حز ٢٦-٢٨.

١٩ حز ٢٨: ١١ي.

الياقوت الأحمر، والياقوت الأصفر، والماس، والزُّبُرْجُد، والجَزْع، واليَشْب واللازَوَرْد، وقد رُصِّعَت كلّها باللجين، والذهب، والعقيق، والجَمْسَت، والزُّبُرْجُد، والزُّمُرُّد، والبَهْرَمان. ملأتَ بالذهب كنوزك وخزائنك عندك. أنا أقمتك على جبل اللّه القدّوس مذ يوم خُلقتَ مع الكروبين. ووُجِدتَ في وسط حجارة من نار، وكنت دون عيب خلال أيّامك، من يومَ خُلقْتَ إلى أن وُجِد فيك الإثم. من كثرة اتّجارك امتلأتْ خزائنُك جَوْراً، وخَطِئتَ وشُدِختَ فنُفِيْتَ من جبل اللّه. وقُذِفَ بك الكروبُ من وسط حجار النار. قد طمح قلبك لأجل بهجتك، وأفْسَدْتَ حكمتك لبهائك. لأجل كثرة خطاياك طَرَحتُك أرضاً أمام ملوك، وجَعَلْتُك مشهداً وسخرية بسبب كثرة آثامك وجورك. وباتّجارك دَنَّسْتَ مقادسك. سأُخرِج ناراً من وسطك، فتلتهمك وأجْعَلُك رماداً وغباراً على الأرض أمام كلّ من يراك، وجميع الذين كانوا يعرفونك بين الأمم سيبكونك؛ قد صرتَ إلى العدم فلا تكون إلى الأبد.

فإذ قال النبيّ مثل هذا القول، فمن هو المرء الذي في وسعه أن يكسوه لدى سماعه بتفسير فضفاض[٢٠] حتى لَيَبْعَثُ على الاعتقاد بأنّه قاله في إنسان أو في قدّيس من القدّيسين، لو لم نشأ أن نقول في أمير صور: **أنت خاتم المثال وإكليلٌ سنيٌّ في مسرّات جنّة اللّه**[٢١]، وأيضاً: **أنا أقمتك على جبل اللّه القدّوس مذ يوم خُلقتَ مع الكروبين؟**[٢٢] من له أن يفكّر في ما عسى أن تكون هذه الحجارة من نار[٢٣]، التي أمكن إنساناً أن ينتصب قائماً في وسطها؟ وكيف يتمثّل للفهم هذا الشخص المنزَّه عن الدنس منذ يوم خَلْقِه، الذي وُجِد فيه في ما بعد جَوْرٌ حتّى إنّه طُرِح به أرضاً؟ إنّما يعني هذا أنّ فيه القولَ إنّه لم يَكُن لِيوجَدَ على الأرض، طالما أنّه طُرِح به أرضاً مدنّساً مقادسه؟ فمن شأن كلمات نبوءة حزقيال هذه على أمير صور أن ترجع إلى قوّة معادية، كما سبقنا فبيّنّا ذلك. إنّها تجلو الجلاء الكامل أنّ هذه القوّة كانت قدّوسة قبلاً، ومغبوطة، وأنّها هَوَتْ من هذه الغبطة عندما وُجِد الجَوْرُ فيها، وأنّها أُسْرِع بها إلى الثرى، وأنّها

---

٢٠ ما من ريبة في نزوع أوريجانس بتفسيره إلى التشبيه الاستعاريّ؛ فهذا أسلوبه المميّز له. ولكنّ العلاّمة ينحو نحوه هذا بعد الأخذ بحرف النصّ الذي يفسّره، كما يظهر هذا بوضوح.

٢١ حز ٢٨: ١٢ي. ٢٢ حز ٢٨: ١٤.

٢٣ باعتقاد أوريجانس أنّ معنى الحجارة من نار بداهة، لا حاجة إليه لكي يبديه. ولكنّه معنى يغمض فهمه علينا؛ وقد ينزع غموضه عنه بقراءة حز ١٠: ٢.

لم تكن سيّئة بطبيعتها وخلقها[٢٤]. لذا، نظنّ أنّ هذا كلّه يخصّ ملاكاً تولّى إدارة أمّة الصوريّين وظيفة له، كما يبدو أنّه حمل مهمّة نفوسهم. على أيّ صور يجري الكلام، وكيف تُفهَم أنفس الصوريّين؟ هل يجب أن يُرى فيها المدينة الواقعة في مقاطعة فينيقيا، أم مدينة أخرى تكون هذه التي نعرفها على هذه الأرض صورة لها؟[٢٥] أوَ تكون أنفس الصوريّين أنفس صوريّي هذه الفانية أم أولئك، سكّانِ صور الأخرى المُدْرَكة روحيّاً؟ ليس الآن وقت البحث في هذا، لئلاّ نظهر كأنّنا نخوض على عَجَلة في غمار حقائقَ بالغةِ العمق والخفاء، تقتضي بالطبع كدّاً وجهوداً خاصّة.

١-٥-٥ من ناحيةٍ ثانية، نجد عند إشعيا النبيّ تعليماً مطابقاً في أمر قوّة معادية أخرى: **كيف سقط لوسيفورس من السماء، هو الذي كان ينهض عند الفجر؟ لقد حُطِّم وأُهوي أرضاً، هو الذي كان يقهر الأمم. قد قلت في قلبك: إنّي أصعد إلى السماء، أرفع عرشي فوق كواكب السماء، وأجلس على جبل أشدّ علوّاً من الجبال كلّها، أكثرها ارتفاعاً، الجبال التي في الشمال. أصعد فوق السحب وأكون شبيهاً بالعليّ. أمّا الآن فتُهبَط إلى الجحيم وأعماق الأرض. الذين يرونك يتفرّسون فيك ويقولون: هذا هو الإنسان الذي زلزل الأرض، وقلب الملوك، وجعل المسكونة مثل قفر، وهدّم المدن، ولم يطلق المأسورين أحراراً. جميع ملوك الأمم كافّة قد اضطجعوا بالكرامة كلّ واحد في بيته؛ وأنت سيُرمى بك في الجبال مثل ميت منبوذ، في وسط أموات عديدين ضُرِبوا بالسيف ونزلوا إلى الجحيم. كما لا ينقى ثوب تصلّب بالدم وتلطّخ، كذلك لا تنقى أنت، لأنّك اكتسحت أرضي وقتلت شعبي. لن تدوم إلى الأبد، أيّها الذريّة الرديئة. أعدد للقتل أبناءك لأجل آثام أبيهم، حتى لا يقوموا بعد فيرثوا الأرض ولا يملأوا وجه المسكونة حروباً. إنّي أقوم عليهم، يقول ربّ الجنود، وأستأصل اسمهم وبقاياهم وذرّيتهم**[٢٦].

يبيّن هذا خير بيان أنّ من كان قبلاً لوسيفورس وينهض عند بزوغ الفجر قد سقط،

---

٢٤ يصوّب أوريجانس نقده اللاهوتيّ ضدّ الغنوصيّة، ومن جرى جريها وقال بقولها.

٢٥ يفقأ العين وضوحاً ميل أوريجانس الفقهيّ إلى التشبيه الاستعاريّ. فهو يقرأ الكتاب متقصّياً عن غناه بشتّى الأوجه، ومرتقياً إليها ابتداء من المعنى الحرفيّ. ولعلّ مردّ ذلك الأثر الحاسم الذي تركته ثقافته الأفلاطونيّة على نمط تفكيره.

٢٦ إش ١٤: ١٢ي.

لا محالة، من السماء[٢٧]. ولو كان، كما يظنّ البعض، من جبلة الظلمات فكيف يدعى لوسيفورس من ذي قبل؟ وكيف كان لديه المقدرة على النهوض عند الفجر، هو الذي لم يكن لينطوي على شيء من النور؟ بيد أنّ الربّ نفسه يعلّمنا ما يلي بشأن إبليس: **لقد رأيت الشيطان ساقطاً من السماء كالبرق**[٢٨]. لقد كان، إذن، نوراً في قديم الزمان. ولكنّ ربّنا، الذي هو الحقّ[٢٩]، إنّما جعل عظمة مجيئه المجيد مشابهة للبرق: **كما يلمع البرق من طرف السماء إلى طرفها، هكذا يكون مجيء ابن الإنسان**[٣٠]. ولا يني، رغم هذا، يشبّه الشيطان بالبرق فيقول إنّه سقط من السماء لكي يُظهِر أنّه كان هو نفسه في السماء، من ذي قبل، وأنّه احتلّ مكاناً له بين القدّيسين، ونال نصيبه من النور الذي ينال منه القدّيسون جميعاً نصيبهم، هذا النور الذي يجعل الملائكة نوراً[٣١] والرسل أن يدعوهم الربّ نور العالم[٣٢]. لقد كان، إذن، على هذا النحو نفسه نوراً في قديم الزمان قبل أن يخلّ بوظيفته فيسقط في هذا المكان، وقبل أن ينقلب مجده غباراً؛ فهذا ميزة الكفّار، كما يقول النبيّ[٣٣]. لذا، يُدعى رئيسَ هذا العالم[٣٤]، أي هذا المسكنِ الأرضيّ. وهو يسوس الذين تبعوه في رداءته طالما أنّ **هذا العالم بأسره**[٣٥] – إنّني أطلق الآن اسم العالم على هذا المكان الأرضيّ[٣٦] – **قد وُضع تحت سلطان الشرّير**، أعني به هذا الجاحد. وهو، إذن، جاحد، أي فارّ؛ والربّ نفسه يقول هذا في سفر أيّوب[٣٧]: **ستصيد بالصنّارة الوحش الجاحد**، أي الفارّ. أجل، من الثابت أنّ هذا الوحش يدلّ على إبليس.

---

٢٧ ألقى إشعيا نبوءته في ملك بابل، وقصد إليه بها. ولكنّ لو ١٨ : ١٠ جعلها في شرح طبيعة الشيطان؛ وسار أوريجانس في ركبه، كما يظهر في مقالته بعد سطور قليلة. وقد ترتّب على هذا التفسير إلحاق الاسم لوسيفورس بالشيطان، فالتصق به. بيد أنّ عدداً من النصوص خلع الاسم عنه، ثمّ أتبعه بالمسيح الذي غدا أيضا «حاملاً للنور» (= لوسيفورس). بل إنّ بعض المسيحيّين حمل هذا الاسم عينه في القرن الرابع، ومنهم مثلاً لوسيفورس، أسقف كالياري، من أعمال سردينيا.

٢٨ لو ١٠ : ١٨. ٢٩ يو ١٤ : ٦.

٣٠ متى ٢٤ : ٢٧. ٣١ ٢كو ١١ : ١٤.

٣٢ متى ٥ : ١٤. ٣٣ إش ١٤ : ١١.

٣٤ يو ١٢ : ٣١. ٣٥ ١يو ٥ : ١٩.

٣٦ برأ اللّه العالم المحسوس بعد سقطة الكائنات العاقلة. لذا، يبسط إبليس سيادته على جميع الأرضيّين. وبناء عليه، ليس يقيم إبليس في موضع جهنّم، أو النار، حصراً، فإنّ هاتين الفكرتين، عند أوريجانس، مظلّلتان بمسحة نسبيّة.

٣٧ أي ٤٠ : ٢٥.

فإن كانت قوًى معاديةٌ، إذن، تسمّى فارّة، ولئن يُقَلْ إنّها كانت بلا دنس في سالف الزمان، فالتنزّه عن الدنس تنزّهاً جوهريّاً لا يلحق بأحد ما خلا الآب والابن والروح القدس. ولكنّ القداسة في كلّ خليقة واقع عَرَضيّ، وما كان عرضيّاً يمكنه أن يزول. وقد كانت هذه القوى المعادية بلا دنس في سالف الزمان، ووُجِدت في وسط قوى لا تزال بعد بلا دنس[٣٨]، وهذا ما يبيّن أنّه ما من أحد منـزّهاً عن الدنس تنزّهاً جوهريّاً أو طبيعيّاً، ولا ملطّخاً تلطّخاً جوهريّاً. فيترتّب على ذلك أنّه يتعلّق بنا وبتحرّكاتنا أمر قداستنا واغتباطنا، أو أمر تنحّينا عن الغبطة كسلاً وإهمالاً للسقوط في الخديعة وفي التهلكة، حتى إنّ تقدّماً مفرطاً – إن أمكن القول – في السوء، عندما يكون أحدهم قد أهمل نفسه إلى هذا الحدّ، يفضي به إلى حالة يضحي فيها ما قيل بموضوع القوّة المعادية.

الغاية، أو الانقضاء (١:٦)

١-٦-١ صعوبة التفكير في المسألة

يبدو أنّ الغاية، أو المنتهى[٣٩]، يشيران إلى أنّ الأمور قد أفضت إلى كمالها وإلى نفاذها. ولنا في هذا المقام قول نقوله: إنّ من أصابه الشغف بقراءة هذه السطور وبالإلمام بهذه الأحوال لحريّ به أن يُعمِل فيها فكراً ثاقباً شَحَذه على أكمل وجه، حتى يدرك حقائق منيعة وصعبة. إنّه، والحقّ يقال، لو لم يتمرّس في هذه المسائل من قبلُ لَبَدَتْ له كلُّها لغواً وغباوة. ولو أطبق عليها بإدراكٍ اذّخر أحكاماً مسبقة وحيطة، تشيّعاً لأجل عقائد أخرى لَحَكَمَ عليها أنّها مروق وخروج على إيمان الكنيسة؛ فليس عقله ينجده في إقامة البرهان، بل حُكْمُ إدراكِه المسبق هو ما سوف يمدّه بخلاصاته. نقول هذا في

---

٣٨ يؤلّف هذا النصّ أول إثبات على أنّ النفس السابقة في وجودها، والملتحمة بالكلمة، ليست بمفردها قد أفلتت من سقطة الخلائق العاقلة، إذ ثمّة عدد غير ضئيل من الملائكة قد تملّص من عثرة مريعة مماثلة. وسوف يميل أوريجانس إلى إثباته هذا مرّات أخرى في ثنايا الكتاب (١-٦-٢؛ ١-٨-٤؛ ٢-٩-٦؛ ٤-٢-٧)، أو في غمار مقالات أخرى له. فلا ينفع، بالتالي، إناطة العكس بنصوص لا تفصح في مضمونها إفصاح الكاتب هنا.

٣٩ لا يحيط أوريجانس اللفظ بمعنى الهدف المنشود وحسب، وكأنّه قائم بذاته مستقلاً عن ذات الخلائق العاقلة، وغيرها أيضاً، بل يريد به الحالة النهائيّة التي تستقرّ فيها الكائنات جميعاً. وفي هذا تتميّز رؤية أوريجانس إزاء الرؤية التي ينظر الرواقيّون منها إلى هذا المنتهى، إذ إنّهم يجعلون تحديداً له «العمل الذي يُتِمّه المرء دون أيّ عمل آخر، والذي يُتِمّ سائرَ الأعمال التي يعملها ابتغاءَ نَيْلِه».

رعدة وحذر[٤٠]، على سبيل الجدال والتمحيص أكثر منه على سبيل التأكيدات الثابتة والمحدّدة. فقد أشرنا أعلاه إلى النقاط التي يحدّها المعتقد حدّاً صريحاً، ويبدو أنّنا قمنا بذلك على قدر طاقتنا عندما تناولنا الكلام على الثالوث[٤١]. أمّا مثار موضوعنا هنا فهو مسألة تمرّن، على قدر المستطاع عندنا، في الجدال أكثر منه في التحديد.

سوف يبلغ العالم غايته ومنتهاه[٤٢]، حينما يخضع كلّ واحد للعقوبات التي يستحقّها من جرى ذنوبه. وذلك الوقت يعلمه اللّه وحده، حينما يؤدّي كلّ واحد ما عليه لقاء ما يستحقّه. وباعتقادنا أنّ جودة اللّه سوف تحشر المسكونة قاطبة بمسيحه في غاية وحيدة، بعد أن تكون قد صَرَعت الأعداء وقهرتهم. هذا ما يقوله الكتاب المقدّس: **قال الربّ لربّي: إجلس عن يميني حتى أجعل أعداءك موطئاً لقدميك**[٤٣]. وإذا ما بدا لنا معنى هذا الكلام النبويّ مبهماً، فلنستمع إلى ما يقوله بولس الرسول بأفصح عبارة: **ومن شأن المسيح أن يملك حتى يضع أعداءه جميعاً تحت قدميه**[٤٤]. ولئن عَجِزَتْ حتّى هذه النظرةُ البيّنة للرسول عن تعليمنا ما المعنيّ بعبارة «يضع أعداءه تحت قدميه»، أصغِ إلى ما يقوله إثر هذا: **ينبغي أن يُخضع له كلّ شيء**[٤٥]. فما هو هذا الإخضاع الذي ينبغي بمقتضاه أن تخضع جميع الأمور للمسيح؟ إنّه، في اعتقادي، ذلك الإخضاع نفسه الذي نتوق بمقتضاه إلى أن نُخضَع له، والذي يَخْضَع له بمقتضاه الرسل والقدّيسون أجمعون، هم الذين اتّبعوا المسيح. بالنسبة إلى الخاضعين، تعبّر كلمة الإخضاع هذه، الإخضاع للمسيح، عن الخلاص المتأتّي من المسيح. فإنّ داود قال: **أما ستخضع نفسي للّه؟ فإنّ مِنْ قِبَلِه خلاصي**[٤٦].

---

٤٠ يلوذ أوريجانس غالباً بالحذر من الإثباتات التي لا يجد لها موطئاً يُنْزِلُه فكرَه في شهادة الكتاب.

٤١ أنظر ١-١-٤.

٤٢ تأكيد يستند أوريجانس إليه اعتماداً على ما في متى ٢٤: ٣٦.

٤٣ مز ١٠٩: ١.

٤٤ ١كور ١٥: ٢٥.

٤٥ ١كور ١٥: ٢٧.

٤٦ مز ٦١: ١. حريّ بالقارئ ألاّ يَغفِل فكرُه عن الربط بين خضوع الكلّ للمسيح، من ناحية، والخلاص الذي أنجزه لمنفعة البشر أجمعين، من ناحية أخرى. ذلك أنّ عقيدة أوريجانس في المعاد الأخير قائمة على ما في ١كور ١٥: ٢٥ من صلاح اللّه تجاه خلائقه. فليس هذا الخضوع عنيفاً، ولا فيه إكراه على مضض، بل هو ناجم عن طوعيّة وعفويّة تنسابان إلى الكيان بوحي العقل والحكمة. وليس هو، من ناحية أخرى، على طرف نقيض من حريّة الخليقة حسب أوريجانس، لأنّ صلاح الخالق نفسه لا يردع الخليقة عن فعلٍ ترغب به. على كلّ الأحوال، يأتي أوريجانس كلامه على المعاد الأخير من باب «التمرّن في الجدال، أكثر منه في التحديد»، فلا يقصد بالتالي إلى ثوابتَ فيُنْزِلها منزلة الحقيقة الناصعة بعصمتها. وعليه، يبقى السؤال أمام الباحث في عقيدة أوريجانس بشأن المعاد الأخير: هل يشتمل هذا على خلاص الكلّ بمن فيهم إبليس؟ ولكنّ أوريجانس قد نحّى الفكرة عن تعليمه نحو ٢٣٠، في أثناء تصدّيه لمن حملوا عليه ناسبين إليه الأخذ بها.

١-٦-٢ إنّنا نرمق مثل هذا المنتهى عندما يُخضَع جميع الأعداء للمسيح، وعندما يُقهَر الموت، آخر عدوّ، ويُسلِمُ المسيح الذي أُخضِع له كلُّ شيءٍ المُلْكَ للّه الآب[٤٧]. أقول، لِنُجْرِيَنَّ فحصاً على بداءات الأشياء انطلاقاً من هذا المنتهى؛ ذلك بأنّ المنتهى شبيه بالبدء أيّما الشبه[٤٨]. ولذا، فكما أنّ منتهى الأشياء جميعاً وَحْدَتُها، كذلك ينبغي أن نعلم بأنّ بدء كلّ شيء الوحدة[٤٩]. وكما هذا المنتهى الوحيد هو منتهى العديد من الكائنات، كذلك يكون من بدء وحيد كثيرٌ من الاختلافات والتنوّعات، التي ترتدّ ثانيةً إلى منتهًى مماثلٍ لمنتهى البدء، بفضل جودة اللّه، وخضوع المسيح، ووحدة الروح القدس. والمقصود جميع أولئك الذين يشهدون لخضوعهم **إذ يحنون ركبهم أمام يسوع**[٥٠]، فيما بين **الكائنات السماويّة والأرضيّة والتي في الجحيم**[٥١]. فهذه الفئات الثلاث تشير إلى الكون بأسره، أي إلى من توزّعوا انطلاقاً من بدء وحيد حسب مراتب

---

٤٧ ١ كو ١٥: ٢٤ ي.

٤٨ جاء في رسالة حرّرها إيرونيمس، رقمها ١٢٤، الآتي: «يزعُمُ أنّ البدء يبزغ من المنتهى، والمنتهى من البدء، وهكذا، فإنّ الأشياء جميعاً تتحوّل بحيث إنّ الذي هو الآن إنسان يمكنه أن ينقلب شيطاناً في عالم آخر، وأنّ الذي هو شيطان سوف يمكنه الالتحاق بأجسام أشدّ كثافة، أي أن ينقلب إنساناً، إن أفرط في الإهمال».
ثمّ يخلص إيرونيمس إلى النتيجة الآتية: «وبذلك، يخلط بين الأمور جميعاً، حتى إنّ رئيس ملائكة يقدر أن يغدو شيطاناً، وأن ينقلب شيطان ملاكاً في مقابل ذلك».
والواقع أنّ مبدأ التماثل بين المنتهى والبدء قد جاء أوريجانس به من الفكر اليونانيّ، وأدرجه في عقيدة المعاد الأخير، كما في عقيدة الوجود السابق للأنفس. ولكنّه لم ينزع عنه غمرة من الرؤى المسيحيّة الصرف عندما استخدمه في التعبير عن هاتين العقيدتين. فليس بصواب، مثلاً، أنّ أوريجانس علّم بشروحه التي أسداها في هذا الخصوص انعدام أفضال بعض الخلائق وهي تخفّ إلى نهايتها، ولا أقرّ مرّة أنّ الإنسان قد تهوي به منزلته حتى يصبح شيطاناً، كما زعم عليه إيرونيمس. زد على ذلك أنّ أوريجانس لم يتصوّر بالحقيقة تهافت الخلائق العاقلة من علياء وجودها تهافتاً شاملاً، لم يكن لإحداها أن تفلت منه. فإنّ بعض الملائكة، كما نفس المسيح، قد نجت من السقطة المهلكة، حتى إنّ استحالتها لا تكون، في المعاد الأخير، شيطاناً. وإذ لأوريجانس في ٣-٦-١ كلام في التمييز بين الصورة والمثال، فهو يتخيّل إذاً إمكان تحسُّنٍ تنتقل الخليقة بموجبه من حال أولى توجد فيها إلى حال أخرى تصير إليها، بفضل جهدها ونعَمٍ من بارئها.

٤٩ يرمي أوريجانس أتباع فالنتينس بفكرة المساواة الأولى بين الخلائق العاقلة تفنيداً لمزاعمهم. ولن يزال يضرب على هذا الوتر في سائر شروحه أسفار الكتاب حتى يضفي على الفكرة كساء لاهوتياً، يقول: إلتأمَتِ الخلائق العاقلة بحالها الأولى في كنيسة واحدة، والتحمت بالنفس السابق وجودها، والمتّحدة بالكلمة، كأنّها عروس الختن.

٥٠ في ٢: ١٠.

٥١ يُظَنّ أنّ المقصود إليه بالكائنات السماويّة، والأرضيّة، والتي في الجحيم، الملائكةُ وبنو البشر والشياطين، على التوالي.

متفاوتة على وفق استحقاقهم، سالكين بأشكالٍ شتّى على قدر الحركة الذاتيّة. وذلك بأنّ الجودة لم تستقرّ فيهم على نحو جوهريّ، كما في اللّه ومسيحه وفي الروح القدس. ففي هذا الثالوث وحده، صانع الموجودات قاطبة، تقيم الجودة بجوهرها. أمّا سائر الكائنات فتحظى بجودة عَرَضيّة يمكنها أن تزلّ. لذلك، تخفّ إلى الحبور حينما تشترك في القداسة والحكمة والألوهة بأعينها.

منشأ التنوّع حركات حرّية الاختيار

ولكنّها لو أعرضت عن هذا الاشتراك فلم تكترث له، يمسي كلّ منها سبب عثرة وسقطة لنفسه، بسبب إثم توانيه: فالواحد في وقت مبكّر، والآخر في زمنٍ لاحق، ثمّ الثالث على قدر متباين من العمق. وما دامت هذه العثرة أو هذه السقطة، كما قلنا، النائية بكلّ واحد عن حاله، تتمّ في تباين متفاوت جدّاً، على وفق تحرّكات الإدراك والإرادة اللذين يحملان على الإسفاف بالواحد بخفّة أشدّ، وبالآخر بتثاقل، فإنّ قضاء تدبير اللّه في هذا الوجه لعدلٌ، إذ إنّه يلازم كلّ واحد على وفق تباين تحرّكاته بمقدار تنائيه وسلوكه. لا مراء أنّ بعض الذين مكثوا في حالهم الأولى[٥٢]، التي رسمنا وصفها كأنّه مماثل للمنتهى الآتي، ينال من تلقاء ذاته مرتبة الملائكة في ترتيب الكون وسياسته، وبعضاً آخر مرتبة السلاطين، وبعضاً مرتبة الرئاسات، وبعضاً مرتبة القوّات – هؤلاء الذين يبسطون، كما هو جليّ، قوّتهم فوق رؤوس الذين تعوزهم القوّة – وبعضاً منزلة العروش وقد أُودِع مهمّة الحكم والتربّع على من توجبه الحاجة إليهما، وبعضاً السيادة على الخدّام دون أدنى ريب: فهذا كلّه قد وهبهم التدبيرُ الإلهيّ إيّاه وفق قضاء منصف وعادل، على حسب استحقاقهم ومنجزاتهم، التي دفعتهم لكي ينموا في الشركة مع اللّه وفي الاقتداء به. وأمّا الذين مالوا عن حال الحبور الأولى، وإنّما على نحو غير مستعصٍ، فهؤلاء يخضعون للمراتب القدّوسة والسعيدة التي جئنا أعلاه رَسْمَ وضعها، لكي تسوسهم وترئس عليهم عساهم يستطيعون العودة إلى حالهم المغبوطة فيستقرّون فيها، إذا ما استكانوا إلى أزرها واتّعظوا بإرشاداتها وتعاليمها الخلاصيّة. إنّ مرتبة الجنس البشريّ قد أُحدِثَت، على قدرِ ما يمكنني إعمال الفكر فيه، سويّة مع هؤلاء. وممّا لا

---

٥٢ يتّضح جلياً من هذا القول أنّ أوريجانس ينظر إلى المعاد الأخير وكأنّه ينحصر بالأنفس، أو الخلائق العاقلة، التي هوت من حالة أولى؛ ولكن، ليست الخلائق كلّها قد هوت، كما يعتقد الغنوصيّون. فإنّ أعداداً كبيرة لبثت، بحسب أوريجانس، في حال خلقها دون أن تهوي.

ريب فيه أنّها ستستقرّ في الدهر القادم، أو في الدهور التي ستأتي بعده، عندما تحلّ **سماء جديدة وأرض جديدة**[٥٣] بحسب إشعيا، في تلك الوحدة التي وعد بها الربُّ يسوعُ حينما خاطب الله الآب في شأن تلاميذه قائلاً: **ليس لأجلهم وحدهم أصلّي إليك، بل لأجل جميع الذين سيؤمنون بي على كلامهم، حتى يكونوا بأجمعهم واحداً، كما أنا فيك، أيّها الآب، وأنت فيّ، لكي يكونوا هم أنفسهم مكمّلين في واحد**[٥٤]. ويؤكّد الرسول بولس أيضاً هذا الأمر: **حتى نبلغ جميعنا إلى وحدة الإيمان فنؤلّف الإنسان الكامل، على مقدار كامل ملء المسيح**[٥٥]. كذلك، يحضّنا هذا الرسول على وحدة مماثلة لتلك الوحدة، فيما لا نزال بعد في الحياة الحاضرة، في الكنيسة، حيث صورة الملكوت الآتي قائمة بلا شك[٥٦]، قائلاً: **لكي تقولوا كلّكم معاً القول نفسه، ولئلاّ يكون بينكم شقاقات، وحتى تكونوا كاملين في رأي واحد وفكر واحد**[٥٧].

١-٦-٣ إلاّ أنّه لا بدّ من معرفةِ أمرٍ، ألا وهو أنّ بعض الذين سقطوا من وحدة هذا البدء، على حدّ قولنا أعلاه، قد سلّموا ذواتهم إلى قدر من الخساسة والخبث أمسوا معه غير ذي أهل لهذا الإرشاد وتلك التنشئة، ممّا يُعطاه الجنس البشريّ بواسطة الجسد، ومعونة القوّات السماويّة. إنّهم، بخلاف هذا، أنداد لأولئك الذين يتلقّون الإرشاد والتنشئة على مثل هذا النحو، وأعداء لهم. فيتأتّى عن ذلك الأمر الحروب والصراعات التي تملأ حياة المائتين كلّها، لأنّا نحن معرّضون لمناوءات أولئك الذين سقطوا من الحال الأسمى دون أن يصيبهم كربٌ، ولتعدّياتهم علينا، هم الذي يُدعَون إبليس وملائكته وسائر المراتب الشرّيرة كلّها، التي ذكر الرسول أسماءها في موضوع القوّات الماكرة.

هل يرجع الجميع إلى الوحدة؟

هل يصحّ، علاوةً على ما تقدّم، أنّه في مستطاع بعض تلك المراتب، التي تنهج تحت سلطان إبليس وتذعن لمكره، العودة إلى الصلاح في الدهور المستقبلة، لأنّ فيها

---

٥٣ إش ٦٥: ١٧. ٥٤ يو ١٧: ٢٠ي. ٥٥ أف ٤: ١٣.

٥٦ ليست الكنيسة السماويّة التي تؤلّف الأرضيّةُ صورتَها بمحض مثالٍ لهذه الأخيرة وحسب، وإنّما هي كنيسة حقيقيّة يرتع فيها الملائكة والقدّيسون؛ إنّها جسد المسيح السريّ. إنّ لدينا، هنا، حقيقة واحدة بالجوهر، أي بالكينونة الحقيقيّة، واختلافاً بالكيان، أي بالطريقة التي يشاهدها فيها الناس.

٥٧ ١كو ١: ١٠.

المقدرة على الاختيار الحرّ؟ أم أنّ المكر الدائم والراسخ، على النقيض من ذلك، قد ينقلب طبيعة فيها، على نحو ما[٥٨]، باعتيادها عليه؟ ليقضِ القارئ في هذا: هل يجوز في أيّ وجه من الوجوه، سواء في دهور الوقائع المرئيّة والزمنيّة، أم في دهور الوقائع غير المرئيّة والسرمديّة، ألاّ ينفصل هذا الجزء من الخليقة انفصالاً تاماً عن هذه الوحدة وهذا الوفاق النهائيّ؟ لكنّ الجميع يُساسون، في غضون ذلك، سواء في دهور الوقائع المرئيّة والزمنيّة، أو في دهور الوقائع غير المرئيّة والسرمديّة، حسب مرتبتهم وطبيعتهم ومقدورهم وشأن أفضالهم. وعليه، فكما هو حال البعض في الأزمنة الأولى، والبعض الآخر في الأزمنة الثانية، كذلك في الأزمنة الأخيرة، فإنّ بعضهم إذ يذوقون عذابات أشدّ وأمرّ[٥٩]، بل أطول أيضاً، ومقاساة، إذا جاز التعبير، مدّة ردح من الدهور، يستقيمون عبر تأديبات أكثر ضنكاً، ويستملكون، يرشدهم في ذلك الملائكة أولاً، ثمّ قوّاتُ المنازل العليا أنفسها[٦٠] أو يُدركوا هكذا الوقائع الأسمى، مرحلةً بعد مرحلة، فيبلغوا إلى الوقائع غير المرئيّة والسرمديّة، بعد أن يكونوا قد تمرّسوا على هذا النحو في كلّ واحدة من وظائف القوّات السماويّة، وكأني بهم في طور تعليم. هذا، باعتقادي، ما يُظهِره المنطق[٦١]: ففي وسع كلّ طبيعة عاقلة أن تجتاز من مرتبة إلى مرتبة أخرى، فتبلغها كلّها من خلال كلّ واحدة منها، وتبلغ كلاًّ منها من خلالها كلّها، ما دام في مستطاع كلّ كائن، بسبب من قدرته على الاختيار الحرّ، أن يحرز تقدّماً أو يبوء بالفشل، في أشكال شتّى، على وفق تحرّكاته وجهوده الذاتيّة.

---

٥٨ لا يتّفق هذا الطرح الفرضيّ والخلاصة التي سبق بلوغها، وهي أنّ الخلاص ممكن للشيطان أيضاً، ولكنّه ليس غريباً، في الوقت نفسه، عن فكر أوريجانس. ففي ١-٤-١ بيّن العلاّمة الكبير استفحال حال الذي يضرب تائهاً في الطيش والإهمال، حتى إنّه يحطّ من شأن نفسه. فما يصير إليه من بعدُ حالة لو استقرّت الخليقة فيها وتقلّبت على كلّ وجه وعزفت عن العدول عنها أمست لديها طبيعة ثانية، وكأني بها قد جُبلت ثانيةً فيها. كذا حال المكر الذي كلام أوريجانس فيه؛ إنّه أشبه بجبلة قد تنزلق فيها خليقة عاقلة من جرّاء طيشها.

٥٩ ليس العذاب الذي تقاسيه الخليقة قضاء، أو دينونة، بل هو تنقية لها حتى يمكنها العُتْق وتنال الصفاء. فما لها حول من دونهما لكي ترقى إلى حالة سُمْيا. وعليه، العذاب تهذيب، وذو غاية كيانيّة، لأجل المعاد الأخير.

٦٠ إذ ليس في فكر أوريجانس حرج من أن يرى قوّات سماويّة تسمو على الملائكة بمراتبها فإنّ نظريّته إلى الخلق مشبعة، بل هي قائمة، بالنظرة الأفلاطونيّة.

٦١ يظهر أوريجانس عبر قوله هذا أنّ اللاهوت فكر فلسفيّ؛ وواقع الأمر عنده أنّه كذلك. أمّا محتواه فمعطيات الأسفار. لذلك، فحيث لا سند كتابياً على ما يفرزه الفكر إنّما الخطاب آنئذٍ افتراضيّ، كما هو الحال هنا.

١-٦-٤ المكوث في جسم في المنتهى، أو عدمه

وما دام بولس يقول بوقائع مرئيّة وزمنيّة[٦٢]، ويقول بأخرى، علاوةً عليها، غير مرئيّة وسرمديّة، نبحث كيف تكون الوقائع التي ترى زمنيّة: أبسبب كونها لن توجد بعدُ قطّ، على امتداد الدهور القادمة كلّه، حيث يُرَدُّ تشتّت البدء الوحيد وانقسامه إلى منتهى واحدٍ وحيد وتماثل، أو بسبب زوال الصورة الخارجيّة للوقائع المرئيّة دون أن ينال فساد، مع ذلك، من جوهرها؟ يلوح أنّ بولس يثبّت الحلّ الثاني، إذ يقول: **صورة هذا العالم الخارجيّة ستزول**[٦٣]. ولكنّ داود يبدو عليه أنّه يقيم الدليل نفسه في هذه التعابير: **تزول السماوات وأنت تبقى: كلّها تبلى كالثوب وتطويها كالرداء فتتغيّر**[٦٤]. لئن كانت السماوات تتبدّل، فما يتبدّل لا يزول دون شكّ؛ وإذا كانت صورة هذا العالم الخارجيّة تزول فليس ثمّة اندثار كامل، ولا ضياع جوهر ماديّ، وإنّما جلّ ما هناك بعض تبديل في النوع وتحوّل في الصورة الخارجيّة. وعندما يتنبّأ إشعيا قائلاً: **ستكون سماء جديدة وأرض جديدة**[٦٥]، يلمّح بلا أدنى ريب إلى تأويل مشابه؛ ذلك بأنّ تجدّد السماء والأرض، وتبدّل صورة هذا العالم الخارجيّة، وتحوّل السماوات قد أُعِدّ دون أدنى شكّ لأجل الذين يسيرون على هذه الطريق التي أشرنا إليها أعلاه، الذين يَصْبُون إلى نهاية سعيدة يُدحر الأعداء فيها، كما يقول الكتاب، ويكون اللّه كلاًّ في الكلّ. وإن ظنّ أحدهم أنّ الطبيعة الماديّة، أي الجسميّة، سوف تزول بكاملها في تيك النهاية، فإنّه لَيُعْجِزُني إعجازاً أن أتخيّل بأنّ جحافل من الكائنات ذات الجوهر، الغاية في العظمة، يمكنها أن تحيا وتلبث بلا جسم، فيما هذا وقف على طبيعة اللّه، الآب والابن والروح القدس، وبأنّه يمكن إدراك طبيعتها خلواً من هيئة ماديّة، ومن

---

٦٢ ٢كو ٤: ١٨. يبدأ أوريجانس هنا، للمرّة الأولى، بالخوض في معضلة القيامة؛ وسوف لا ينِي يرتاد الموضوع عبر تضاعيف الكتاب (٢: ١-٣؛ ٣: ٦؛ ٤: ٤، ٨). ولكنّه يكتفي هنا باستعراض الطروحات: أتلاشٍ كامل للأجسام، أم لبوث في أجساد أثيريّة؟ بيد أنّ إيرونيمس يغفل الطرح الثاني في رسالته التي بعث بها إلى أفيتس، كعادته في الاقتضاب، فيما أخبر عن تعاليم أوريجانس.

٦٣ ١كو ٧: ٣١.

٦٤ مز ١٠١: ٢٧.

٦٥ إش ٦٥: ١٧.

إلحاق أيّ مضاف جسميّ بها[٦٦]. وقد يقول قائل إنّ الهيئة الجسميّة تمسي، في تيك النهاية، على قدر من الصفاء والنقاوة حتى إنّه يمكن إدراكها وكأنّها أثير، كأنّي بها حائزةٌ نقاوةً وصفاءً سماويَّيْن. إنّ اللّه وحده يعلم العلم اليقين كيف سوف تجري الأمور، ومن هم أصدقاءُ له بالمسيح وبالروح القدس.

٦٦ إذ ساد الاعتقاد كثيرين بأنّ فكرة أوريجانس الراسخة انعدام المادّة الجسميّة لدى الخلائق العاقلة متى بلغت شوطها الأخير، بادروا إذاً إلى اعتبار الإثبات الوارد بشأن الثالوث إقحام جاء به روفينس. ولكنّ أوريجانس يعترف بأنّ اللّه الثالوث لا جسم له في ٢-٢-٢، وفي ٤-٣-١٥. علاوةً على ذلك، يجعل أوريجانس فكرة انعدام المادّة الجسميّة لدى الخلائق في الطور النهائيّ على طرف نقيض من فكرة لبوثها في أجسام أثيريّة؛ وهي الفكرة التي تهيمن على سائر الكتاب.

القسم الثاني: مراتب الخلائق العاقلة المختلفة في العادمي الأجسام والجسميّين* (١: ٧-٨)

١-٧-١ اللّه قد خلق كلّ شيء في المسيح

إنّ ما تبسّطنا فيه أعلاه قد استُعرِض على نحو معالجة ذات طابع عام: فقد تطرّقنا بالمعالجة إلى الطبائع العاقلة، وناقشنا فيها عن فهم ذي طابع منطقيّ، مُؤْثرين ذلك على التحديد العقائديّ[1]، بعد أن تناولنا الكلام على قدر طاقتنا على الآب والابن والروح القدس. أمّا الآن فلنتبصّر في ما تناسب معالجته على وفق عقيدتنا، أي على وفق إيمان الكنيسة.

---

* يشتمل القسم الثاني على مدخل تليه معالجة موضوعين اثنين، على غرار ما نجده في القسم الأول. ويعيد المدخل إلى الأذهان خصائص القسم الذي سبق، إذ ينبري أوريجانس للكلام على وفق إيمان الكنيسة. لكنّ هذا الأمر ينحصر في الفقرة ١-٧-١، لأنّه لا يلبث أن ينكبّ على المسائل بحريّة. ففي الموضوع الأول، يخوض أوريجانس غمار الكلام على الخلائق العاقلة التي خلقها اللّه بواسطة المسيح. ويتطرّق على الفور، في رأس كلامه، إلى الكواكب، ويشرع فينازع التقليد الأفلاطونيّ والتقليد الرواقيّ على إضفائهما الصبغة الإلهيّة عليها. ولا يتوانى عن التأكيد أنّها مجرّد كائنات محضها اللّه الوجود كسائر الخلائق. ولكنّها كائنات عاقلة، زُوِّدَتْ بنفسٍ وصنع قرارها بنفسها؛ فهي إذاً مسؤولة عن التحوّلات التي تطرأ عليها.
ويأتي أوريجانس موضوعه الثاني عندما يثير حديثاً عن الملائكة: إنّ هؤلاء ما تمتّعوا بمراتبهم بإقرار أقرّه الخالق مبرماً، بل بفضل جهودهم التي سعوا فيها مساعي في حيوات سابقة. ويتصدّى لأتباع فالنتينس، الذين صوّروا الطبائع الروحيّة على ثلاث هيئات: منها ما أُعِدَّ لكي ينزل في الروحيّين، وأخرى لكي تستقرّ في المادّيين، ثمّ طبيعة ثالثة، تلزم العاملين وفق بواعث نفسيّة. كما اعترض بشدّة على عقيدتهم التي ذهبوا بها إلى الكلام على خالقين: خالق هو إله العهد الجديد، ومنه ينبثق الروحيّون انبثاقاً غير مباشر، فليسوا يُخلَقون. وخالق هو البارئ الخلائق، كما عُرِف في أسفار العهد القديم؛ ولكنّه بارئ دون الأول منـزلة.

١ تشير هذه الكلمات إلى تعليم الكنيسة الرسميّ، بيد أنّ لفظ «العقيدة» قد يشير عند أوريجانس إلى كلّ ضرب معتقد، مستقيماً كان أم منحرفاً. لذلك، ألعلّه يبغي بقوله الإلماح إلى مذهب خصومه، الذين يباحثون في المسائل الكبرى بالتحديدات العقائديّة؟

إنّ النفوس جميعاً، الطبائع العاقلة بأسرها، قد بُرِئت أو خُلِقت[٢] سواء أكانت قدّوسة أم كانت شرّيرة. إنّها كلّها، من حيث طبيعتها الخاصّة، بغير جسم[٣]: وهي، على كونها هكذا، لم تَعْدُ أن تكون مخلوقة. إنّ كلّ شيء، في الواقع، برأه اللّه بواسطة المسيح، كما يعلّم يوحنّا في إنجيله بطريقةٍ عامّة: **في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند اللّه، وكان الكلمة اللّه. هذا كان في البدء عند اللّه؛ به كوّن كلّ شيء وبدونه لم يكوّن شيء ممّا كوّن**[٤]. وإذ يصف الرسول بولس كلّ مبروء بحسب أصنافه وأعداده ومراتبه، يلقي هكذا كلامه مبيّناً أنّ كلّ شيء قد بُرِئ بواسطة المسيح: **وبه خُلق كلّ شيء، ممّا في السماء وممّا على الأرض، ما يرى وما لا يُرى، عروشاً وسيادات وسلاطين وقوّات، كلّ شيء خُلِق بواسطته وفيه، وهو نفسه قبل الجميع، إنّه هو نفسه الرأس**[٥]. فهو يؤكّد، إذاً، تأكيداً جليّاً أنّ كلّ شيء قد بُرِئ وخُلِق في المسيح، بل بواسطة المسيح، سواء أكان مرئيّاً أي جسميّاً، أم كان غير مرئيّ، أي قوّات عادمة الأجسام وذات جوهر، على ما في اعتقادي. ثمّ ينبري، كما يلوح لي، لتعداد أصناف الكائنات التي كان قد أعلن بشأنها، بطريقةٍ عامّة، أنّها جسميّة أو عادمة الجسم، وأعني بها العروش والسيادات والسلاطين والقوّات والقدرات.

---

٢ ينقضّ أوريجانس بألفاظه هذه على مزاعم خصومه من أتباع فالنتينس. فإنّ هؤلاء لا يقرّون ولادة زرع الروحيّين، بل يقيمون انبثاقهم انبثاقاً. أما رأي أوريجانس فيرتّب الخلق أوّل الصنائع، ثمّ تتبع حركات الخلائق العاقلة.

٣ أخذ بعضهم هذا الإثبات، ونظيره الذي تمكن قراءته في ٢-٣-٧، كأنّهما التعبير الدقيق عن فكر أوريجانس في موضوع انعدام الجسم عن الخلائق، متى بلغت شوطها الأخير من الوجود. ورأى أولئك، في الوقت نفسه، تحريفاً اقترفه روفينس، مترجم أوريجانس، في المواضع التي يظهر فيها فكر بديل، حيث البقاء في جسم يعبّر عن حالة الخلائق النهائيّة. والحال أنّ روفينس يثبت في ١-٦-٤، قبل المقطع الذي كلامنا فيه، كلا الافتراضين، متوافقاً في هذا وإيرونيمس، مترصّد أوريجانس والرقيب الساهر عليه. فلو حرّف فيه قيد أنملة، كما يزعم الزاعمون، فلِمَ فاته أن يتدارك الأمر في ١-٧-١، ولم يمتدّ الكلام بعد شأواً عن سابقه؟ وحقيقة الأمر أنّ أوريجانس لا ينفي الجسم عن النفس، مع إقراره بأنّها خلو منه في حدّ ذاتها. إنّها مكسوّة بجسم، في نظره، كثيف بعض الشيء عند البشر من الأرضيّين، ورهيف بعض الشيء عند الملائكة والقائمين من بين الأموات والشياطين؛ إلاّ أنّ النفس مكسوّة بالجسم على الدوام.

٤ يو ١:١ي.

٥ كول ١:١٦ي.

١-٧-٢ هل للكواكب سمة عرضيّة؟

لقد تفوّهنا بكلّ ما تقدّم وهدفنا أن نبلغ بطريقةٍ منهجيّة إلى بحث في موضوع الشمس والقمر والكواكب، عبر سبيل الاستدلال: هل يجب أن نحصيها بين الرئاسات، ما دام القول قد جاء فيها بأنّها بُرِئت لكي **تتولّى حكم النهار والليل**[٦]، أو يجب الاعتقاد بأنّ سيادتها على النهار والليل تقتصر على رفدهما بالضوء، دون أن يكون لها المرتبة نفسها والوظيفة اللتان نجدهما عند الرئاسات؟ بيد أنّه يعسر الارتياب من كون هذه الأجرام الدائرة في الجلد، وهو لفظ يشير بالتأكيد إلى السماء حيث جُعِلت هذه النيّرات، حسب الكتاب، محصاة بين الأجرام السماويّة، عندما يقال في شأنها بأنّ كلّ شيء قد جُعِل بواسطته، وبأنّ **كلّ شيء قد خُلِق فيه، ممّا هو في السماء وممّا على الأرض**[٧]. وعليه، فما دام كلّ شيء قد جُعِل أو خُلِق به، وكلّ شيء ممّا قد جُعِل[٨] يرتضي الخير أو الشرّ، وفي مقدوره أن يأتي الواحد أو الآخر، على وفق ما أظهرَتْه مناقشتنا بأجلى بيان، أيمكن أن نقضي في اعتقاد بعضٍ منّا في أمر الشمس والقمر والكواكب بأنّه اعتقاد سليم، حيث يُقال: إنّها لا تقبل نكوصاً وقدرة على العبور إلى الموقف المعارض[٩]؟ لقد راود البعض فكر مماثل بشأن الملائكة القدّيسين[١٠]، كما اعتقد المارقون هذا المعتقد بشأن النفوس، فيدعونها طبائع روحيّة.

دعونا نرَ، بادئ ذي بدء، ما يتيح العقل العثور عليه في موضوع الشمس والقمر

---

٦ تك ١:١٦. ٧ يو ١:٣؛ كول ١:١٦.

٨ المقصود به الكائنات العاقلة بمفردها، لا الكائنات العجم التي أعقب خلقها خطيئة الأولى.

٩ يعتقد أوريجانس اعتقاداً راسخاً بأنّ الكواكب كائنات عاقلة. وقد استقى اعتقاده هذا من الفلسفة، إلاّ أنّه ألهب عبادتها حرباً ضروساً. وفي ظنّه أنّ الكواكب أسمى من البشر منزلة، وترئس ملائكةٌ عليها، كما على سائر العناصر. بيد أنّه لا يعتبر قيادتها شؤون العالم، كما اعتبر أكليمنضس أسقف الإسكندريّة. إنّها، عنده، دلائل على حدثان الدهور ليس في وسع غير الملائكة فحصها ونقب أسرارها؛ أمّا البشر فيعجزون عن ذلك. لذلك، يرى أوريجانس أنّ علم الفلك خدعة يحوكها ملائكة هَوَوا من علياء المنازل السماويّة. من ناحية أخرى، وفي وجه مقابل لما تقدّم، تصدّى المسيحيّون لهذه الأفكار في القرون اللاحقة، ولا سيّما في مجابهتهم عبادة الكواكب، وأنكروا عليها كونها كائنات عاقلة.

١٠ في الشرق القديم المسيحيّ، ساد عند البعض اعتقاد بأنّ الملائكة يتمتّعون بالقدرة على الاستحالة. ولا يبدو على أوريجانس الرضى عن هذه الفكرة. أمّا عدم تحوّل الملائكة فاعتقاد أعلنه غريغوريوس النزينزيّ بجهارةٍ جسور.

والكواكب، كيما نقضي في صحّة الاعتقاد السائد لدى البعض بأنّها في منأى عن كلّ إمكانيّة تغيّر. وَلْنَقُمْ، قبل كلّ شيء، بفحص نجريه على قدر طاقتنا في تأكيد الكتاب. ها هوذا، بالحقيقة، أيّوب يبدو كأنّه يقيم الدليل على أنّ الكواكب قادرة على ارتكاب الخطيئة، لا هذا فقط بل أنّها غير منزّهة عن عدوى الخطيئة. فإنّه مكتوب: **ها إنّ الكواكب نفسها لا نقاء لها في عينيه**[11]. ليس حريّ بنا أن نفهم هذا عن ضياء أجسامها، وكأنّ المقصود بالقول: ليس هذا الرداء بنظيف! ممّا لا مراء فيه أنّ فهماً مثل هذا قد يجلب الإثم للخالق، ذلك بأنّه يضحي متّهماً لأجل أقلّ شائبة في ضياء أجسامها. وبالواقع، لئن لم يُتِحْ تلألؤ النيّرات لها أن تكتسي بجسم أكثر ضياء، أولم يمحضها كَسَلُها جسماً أقلّ نقاوة؟ فلِمَ يُعاب على الكواكب أنّها ليست نقيّة، فيما لا يأتيها مدح على أنّها نقيّة؟

١-٧-٣ هل للكواكب نفس؟

ولكن، ينبغي البحث أوّل الأمر هل يجوز أن يُرى فيها كائنات حيّة وعاقلة، ثمّ هل أتت نفوسها الوجود وأجسامَها في آنٍ واحد أم سبقتها إليه، وذلك من أجل فهم أكثر وضوحاً. وهل سوف تفقد أجسامها، كذلك، عند انتهاء العالم؛ وهل سوف تُحجِم عن إنارة العالم، أيضاً، كما سوف نُحجِم نحن عن الحياة. بالرغم ممّا قد يظهر على هذا البحث من جرأة، إلاّ أنّه لا يبدو ضرباً من الوهم أن نتقصّى ونختبر ما في مقدورنا، بنعمة الروح القدس[12]، ما دام شغفنا بامتلاك الحقيقة قد دعانا إلى هذا.

إنّنا نحسب أنّها يمكنها أن تُعتبَر كائنات حيّة من جرى أنّها تتلقّى، بحسب الكتاب، أوامر من الله؛ وهو أمر لا يقيّض له الوقوع لسوى الأحياء العاقلين[13]. فإنّه يتوجّه إليها بالأمر: **أنا أمرتُ الكواكب جميعاً**[14]. فما هي هذه الأوامر؟ إنّها،

---

١١ أي ٢٥ : ٥. يفسّر أوريجانس هذه الآية تفسيراً حرفيّاً، ويمعن على غير عادة توطيداً للمعتقد الذي يعلّم به، ألا وهو أنّ الكواكب كائنات عاقلة.

١٢ إنّ قناعة أوريجانس راسخة بعون الروح القدس في الأمور الإلهيّة، وبالإشراق الذي يؤتيه القاصدَ إلى المعرفة.

١٣ في شروح أخرى وضعها أوريجانس للكتب المقدّسة، يذهب هذا العلاّمة في قناعته هذه حدّ التأكيد على أنّ الكواكب تضرع إلى الله، وأنّ الشمس تؤتي خدمتها إذ تُعَرّف يسوع إلى الناس فيمسون مؤمنين.

١٤ إش ٤٥ : ١٢.

والحقّ يقال، ما يرفد به كلُّ نيّرٍ العالمَ من ضُمَّة نور تُمنَح له، على وفق مرتبته ومساره. فالنيّرات التي ندعوها السيّارة تتحرّك بحسب نظام معيّن؛ وتلك التي تُسمّى الثوابت بحسب آخر[١٥]. وهذا يدلّ دلالةً واضحة على أنّه ما من جسم يمكنه أن يتحرّك بدون نفس، وعلى أنّ الكائنات الحيّة لا يمكنها أن تلبث قطّ بدون حركة. لكنّ الكواكب التي تسير بنظامٍ ورويّة[١٦]، حتى إنّه ليتوارى عن العين ما قد يمكنه أن ينتصب عائقاً في وجه مسيرها، كيف لا يكون من أسوأ الخبل أن يقول أحدهم بأنّ نظاماً مثل هذا، وأنّ مراعاة من هذا القبيل للتقيّد والتعقّل تنجزهما وتقوم بهما كائنات عادمة العقل؟ من الثابت أنّ القمر، عند إرميا، يُدعى ملكة السماء[١٧]. فإن كانت الكواكب حيّة وعاقلة، يبدو أنّ لديها بلا أدنى ريب تقدّماً وتقهقراً. وما يقوله أيّوب: **ليست الكواكب نقيّة في نظره**[١٨]، يبدو لي أنّه يشير إلى معنى من هذا القبيل.

١-٧-٤ وجود أنفس الكواكب السابق

لما كان منطق هذه المناقشة يقيم البرهان على أنّ الأجرام كائنات حيّة وعاقلة، يجب أن نرى هل تلقّت أنفسها وجسمها في آنٍ معاً، عند البرهة التي يحدّدها الكتاب، إذ يقول: **وضع اللّه نيّرين، أحدهما أكبر لحكم النهار، وآخر أصغر منه لحكم الليل، وكواكب**[١٩]، أو هل أُدخِل فيها الروح، لا لدى خلق الأجسام عينه، وإنّما من خارج ما إن خُلِقَتِ الأجسام. أمّا بالنسبة إليّ فأخال أنّ الروح أُدخِل من خارج[٢٠]، ولكنّ البرهان على هذا من الكتب يبدو ذا أهميّة. إنّه يلوح سهلاً أن نؤكّد ذلك على سبيل الظنّ، ولكنّه أمر صعب، لا محالة، عبر شهادة الكتب. ذلك بأنّه يمكن البرهان على سبيل الظنّ: فإن قام الدليل على أنّ نفس الإنسان،

---

١٥ النيّرات السيّارة دُعِيَت به لأنّها تسير على غير هدى، وهي: الشمس، والقمر، والمرّيخ، وعطارد، والمشتري، وفينوس، وزحل. أمّا الثوابت من النيّرات فهي التي لا تبرح موضعها ضمن المجرّات السماويّة.

١٦ إعتقاد قديم جدّاً عبر إلى الفلسفة، عند اليونان، حتّى بات حجّة لحكمائهم في إطلاقهم الأحكام والمناطق.

١٧ إر ٤٤: ١٧. ١٨ أي ٢٥: ٥. ١٩ تك ١: ١٦.

٢٠ بهذا الإثبات يبيّن أوريجانس أثر الفكر الأفلاطونيّ على صياغته اللاهوتيّة، فيقرّ بوجود الأنفس قبل حلولها في أجسام بشريّة. ولكنّ الهدف الذي يتطلّع إليه صاحبنا النيل من أتباع مرقيون (أنظر أيضاً، ٢-٨-٣؛ ٢-٨-٤؛ ٢-٩-٦؛ ٢-٩-٧؛ ٣-٣؛ ٣-٥). على كلّ حال، غريب أمر روفينس مترجم كتب أوريجانس: فقد أتى بلفظ الروح هنا، عوض النفس، ومدلول كلّ من اللفظين مختلف عن الآخر.

وهي بالطبع أحطّ من نفس الأجرام إذ هي نفس الإنسان، لم تُبرأ والجسد، بل أُدخِلَت حقاً من خارج[٢١]، فكم بالأحرى إذاً أنفس هذه الكائنات الحيّة المدعوّة سماويّة! وبما يتعلّق بالإنسان، كيف تبدو نفس ذاك الذي حلّ في حشا أمّه مكان أخيه، أعني به يعقوب[٢٢]، أنّها قد اتّخذتْ والجسدَ شكلاً لها[٢٣]؟ أو كيف تكون نفس ذاك الذي امتلأ من الروح القدس وهو لم يَزَل بعدُ في بطن أمّه، قد بُرِئَتْ أو اتّخذتْ لها شكلاً؟ أتحدّث عن يوحنّا الذي ارتكض فرحاً في حشا أمّه واهتزّ مرتعشاً من جذوة الحبور[٢٤]، لأنّ صوت سلام مريم كان قد بلغ إلى أذني أليصابات أمّه. كيف تكون نفس ذاك الذي قيل فيه إنّ اللّه عرفه قبل أن يُصوَّر في الحشا، وقدّسه قبل الخروج من الجوف[٢٥]، كيف تكون قد بُرِئَتْ واتّخذتْ لها شكلاً؟ واعجبي! إنّ اللّه ليَبدو وكأنّه يملأ البعض من الروح القدس، من غير حكمٍ وبدون اعتبار استحقاقاتهم، فيقدّسهم بلا سبب[٢٦]. كيف نُفْلِتُ إذ ذاك من هذا القول: **أفيكون لدى اللّه ظلم؟ حاشى!** أو من ذاك القول، أيضاً، **أيكون لدى اللّه محاباة للوجوه**[٢٧]؟ فإلى مثل هذه النتيجة يفضي الدفاع حينئذٍ عن الزعم الذي يجعل النفوس توجد والأجسامَ على امتداد الزمن نفسه. وما يمكن ظنّه، من قبيل التشبيه مع الوضع البشريّ، يبدو وكأنّه ينطبق على الكائنات السماويّة بقدر أكبر من المنطق: إنّ العقل البشريّ نفسه وسلطة الكتاب يبدوان أنّهما يقيمان الدليل عليه.

---

٢١ في الشرح الذي ألّفه أوريجانس على الإنجيل الرابع ذكرٌ لدور الملائكة في إيلاج الأنفس داخل الأبدان. ومتى هجرتها عادت إلى سلطان هؤلاء، الذين يسهرون على إيفادها في أبدان أخرى.

٢٢ راجع تك ٢٥: ٢٢ي.

٢٣ يلجأ أوريجانس إلى إثارة ثلاثة من الأسئلة يرمي بها كلّها ضدّ الغنوصيّة والقدريّة، على حدّ سواء. ويبيّن أنّ مصير الإنسان على الأرض متعلّق بفضائل حياته السابقة، أو بمآثمه.

٢٤ لو ١: ٤١.

٢٥ إر ١: ٥.

٢٦ غنيّ عن البيان منشأ هذه الفكرة المعارضُ للمذهب الغنوصيّ في أوّل مبادئه. فالتقديس الذي ينشده الغنوصيّون لا يَبلُغونه بمحض رغبتهم به، وتوقهم الشديد نحوه، وسعيهم الحثيث لبلوغه. وإنّما هو للذين أنعم اللّه عليهم بامتلاكه، من جرى أعمالهم السالفة. لذلك، لا تعسّف في الصنيع الإلهيّ.

٢٧ رو ٩: ١٤؛ ٢: ١١.

١-٧-٥ خضوع الكواكب لبطلان الأجسام

دعونا نرَ إذاً هل في وسعنا أن نجد مدلولاً ما من هذا القبيل في الكتاب المقدّس، مدلولاً ينطبق بحذافيره على الكائنات السماويّة. يقول بولس الرسول: **قد أُخضِعَتِ الخليقةُ للباطل، بالرغم منها، ولكن لأجل الذي أخضعها لذلك، على الرجاء؛ لأنّ الخليقة نفسها ستُعتَق من عبوديّة الفساد لتبلغ إلى حريّة أبناء اللّه المجيدة**[٢٨]. ما الباطل، باللّه عليكم، الذي أُخضِعَتِ الخليقة له، وما هي هذه الخليقة؟ وكيف يحدث هذا بالرغم منها، وعلى أيّ رجاء؟ بل كيف ستُعتَقُ الخليقة نفسها من عبوديّة الفساد؟ إلاّ أنّ الرسول نفسه يقول في موضع آخر: **لأنّ ترقّب الخليقة يرجو تجلّي أبناء اللّه**[٢٩]. وفي موضع آخر، كذلك، **لا هذا فقط، بل إنّ الخليقة أيضاً تئنّ وتتألّم معاً حتى الآن**[٣٠]. فينبغي، إذاً، البحث عمّا يتألّف أنينها منه وعن آلامها. دعونا نرَ، قبل كلّ شيء، ما هو الباطل الذي أُخضِعَتِ الخليقةُ له. وفي اعتقادي أنا أنّ الباطل ما هو شيئاً آخر غير الأجسام؛ وذلك بأنّ جسم الكواكب ليس بأقلّ مادّة، مع أنّه جسم أثيريّ[٣١]. لذا، يلوح لي أنّ سليمان يتنكّر للطبيعة الجسميّة كاملة، إذ هي ثقل، على نحوٍ ما، وإذ إنّها تحدّ من عنفوان الأرواح، وذلك لدى قوله: **باطل الأباطيل، وكلّ شيء باطل**، على حسب قول الجامعة، **كلّ شيء باطل**. ويقول: **نظرت، فرأيت كلّ ما هو تحت الشمس، وها هو كلّ شيء باطل**[٣٢].

قد أُخضِعَتِ الخليقةُ لهذا الباطل، هذه الخليقة خصوصاً التي تحوز بالطبع، من جرى وظيفتها، على أعظم سلطة في العالم وأرمقها، أي الشمسُ والقمرُ والكواكبُ التي يقال فيها إنّها أُخضِعَتْ للباطل، لأنّها أُلبِسَتْ أجساماً، وأُسنِدَ إليها وظيفةُ الإنارة، لأجل منفعة الجنس البشريّ. **وقد أُخضِعَتْ هذه الخليقة، بالرغم منها، إلى الباطل**[٣٣]. إنّها، والحقّ يقال، لم تتسلّم برضاها هذه الخدمة لكي تؤدّيها

---

٢٨ رو ٨: ٢٠ي.

٢٩ رو ٨: ١٩.

٣٠ رو ٨: ٢٢.

٣١ يرفض أوريجانس في ٣-٦-٦ أن يعتبر الأثير عنصراً خامساً من عناصر الوجود الأولى، على حسب النظرة الأرسطاطولسيّة. فهو، عنده، ميزة الأجسام النقيّة؛ وله أيضاً وظيفته في عقيدة الأجسام الممجّدة.

٣٢ جا ١: ٢، ١٤.

٣٣ رو ٨: ٢٠.

للباطل[٣٤]، ولكن لأنّ الذي أخضعها شاء ذلك، لأجل الذي أخضعها، واعداً الذين أُخضِعوا للباطل، رغم أنفهم، بأنّهم سوف يُعتَقون من عبوديّة الفساد والباطل بعد أن يُتِمّوا إنجاز الوظائف اللاحقة بهذا العمل العظيم، عند حلول زمن افتداء أبناء اللّه المجيد. ففي هذا الأمل، وعلى هذا الرجاء بأنّ الوعد سوف يتحقّق، تئنّ الخليقة كلّها الآن مترقّبة، إشفاقاً على الذين تحنو عليهم، وتتألّم معهم في أناتها، راجيةً الوعد الذي قُطِع لها.

لنرَ ما من شأن كلام بولس الآخر هذا، هل في مقدوره أن ينطبق على الذين أُخضِعوا للباطل، رغم أنفهم، ولكن على حسب مشيئة الذي أخضعهم، وعلى أمل بالمواعيد: **تمنّيت انحلالي، أو رجوعي، لأكون مع المسيح، وذلك أفضل لي كثيراً**[٣٥]. أعتقد أنّ الشمس يمكنها أن تقول كذلك: تمنّيت انحلالي، أو رجوعي، لأكون مع المسيح، وذلك أفضل لي كثيراً. ويضيف بولس أيضاً: **لكنّه من الضرورة أن ألبث في الجسد لأجلكم**[٣٦]. كذلك الشمس، يمكنها أن تقول: إنّ البقاء في هذا الجسم السماويّ والمنير لأشدّ ضرورة، لأجل تجلّي أبناء اللّه. وفي وسعنا أن نفكّر التفكير نفسه، وأن نقول القول عينه، في أمر القمر والكواكب.

ولنرَ الآن ما هي حريّة الخليقة، أي إعتاقها من العبوديّة. عندما يسلّم المسيح ملكوت اللّه إلى أبيه[٣٧]، حينئذٍ تُسَلَّم هذه الكائنات الحيّة، التي أصبحت ملكوت المسيح أولاً، مع الملكوت بأسره ثانياً إلى الآب حتى يملك عليها. وكما أنّ اللّه سيكون كلاً في الكلّ[٣٨]، وأنّ الأجرام جزء من الكلّ، سيكون اللّه فيها كما في الكلّ.

---

٣٤ قد يوحي إطار هذا النصّ بأنّ نفوس الكواكب أتت أجسامها على أثر إثم ارتكبته. فإنّ إيرونيمس وثاوفيلس وعدداً من المحدثين أخذوا بهذا المنحى التفسيريّ. بيد أنّ موقف أوريجانس غامض بعض الشيء. فهو لا يذكر شيئاً من إثم الكائنات العاقلة، ولا حتى قبيحة واحدة استحقّت لتلك الكائنات حال كينونتها، أي اكتسائها بجسم، كلّما أثار كلامه على رو ٨: ١٩. كذلك الأمر عينه عندما يتكلّم على الملائكة، فإنّهم لم يصيروا إلى حالهم من جرّاء مساوئ جنحوا إليها. لقد أقامهم اللّه، كسائر تلك الكائنات العاقلة، على غير رضى منهم لأجل منفعة الإنسان، فيأزرونه في مجيئه إلى الفداء.

٣٥ في ١: ٢٣.

٣٦ في ١: ٢٤.

٣٧ ١كو ١٥: ٢٤.

٣٨ ١كو ١٥: ٢٨.

في الملائكة (١ : ٨)

١-٨-١ استحقاق الملائكة وظائفهم

أحسب أنّه ينبغي إعمال الفكر على نحوٍ مماثل في موضوع الملائكة، فلا يُحكَم على إسناد وظيفةٍ ما لفلانٍ من الملائكة بأنّه أمر عابر، كإسناد مهمّة العلاج والشفاء، على سبيل المثال، إلى رافائيل، ومراقبة الحروب إلى جبرائيل، والعناية بالصلوات وابتهالات الزائلين إلى ميخائيل. ولا مدعاة للتفكير بأنّهم استحقّوا هذه الوظائف عن سبيل غير سبيل استحقاقاتهم، وغيرتهم، والفضائل التي أظهروها قبل تنظيم هذا العالم. وهكذا، على هذا المنوال، أُسنِد كذا أو كذا من المناصب في مرتبة رؤساء الملائكة إلى كلّ واحدٍ منهم؛ واستحقّ آخرون أن يُكتَتبوا في مرتبة الملائكة، وأن يعملوا تحت سلطان كيت أو كيت من رؤساء الملائكة، وسلطان فلانٍ أو فلانٍ من القادة وأمراء مرتبته. لقد أسلفنا القول بأنّ هذا كلّه لم يكن ليحدث حدوثاً عابراً من دون رشد، بل إنّه رتّبه حكم اللّه ترتيباً موافقاً وعادلاً جدّاً، ووضعه على وفق الاستحقاقات حسب حكمه ورضاه. على هذا النحو، أُودِع الملاك فلان كنيسة الأفسسيّين، وهذا الآخر كنيسة الإزميريّين[٣٩]. وغدا هذا الملاك ملاكاً لبطرس، وهذا الآخر ملاكاً لبولس[٤٠]. وهكذا دواليك، أُسْنِد فلان أو فلان من الملائكة الذين يعاينون كلّ يوم وجه اللّه إلى كلّ واحدٍ من أصغر الأصاغر[٤١] الذين هم في الكنيسة، وإنّما أيضاً الملاك الذي ينبغي عليه أن يحيط بالذين يخافون اللّه من كلّ جانب. ويجب ألاّ يراود أحداً أنّ هذا كلّه حدث من قبيل الصدفة وعلى شكلٍ عابر، ولا أنّ هؤلاء الملائكة جُعِلوا بالطبيعة كذا وكذا، لئلاّ نُلقي بالشبهة في هذا على الخالق أيضاً أنّه منحاز. لقد جاء القرار وفق الاستحقاقات والفضائل، ووفق مقدرة كلّ واحد ووزناته، من لدن حاكم الكون الكليّ العدل والنزاهة، على ما يجب الإيمان به.

١-٨-٢ نقض معتقد فالنتينس في الطبائع

ويجب الاحتراز من الوقوع في الأساطير الخرقاء والجوفاء لقوم يصوّرون طبائع

---

٣٩ رؤ ٢ : ١، ٨. ٤٠ أع ١٢ : ٧؛ ٢٧ : ٣٠. ٤١ متى ١٨ : ١٠.

روحيّة مختلفة[٤٢]، سواء بين الكائنات السماويّة أو بين الأنفس البشريّة، وكأنّها صنائع خالقين مختلفين؛ إذ يتبدّى لهم، وهو عين الحقيقة، أنّ إسناد منبت طبائع مختلفة بين الكائنات العاقلة إلى خالق واحد لا غير عَتَهٌ. وإذ يجهلون، فوق هذا، علّة هذا الاختلاف، يقولون من غير إقامة اعتبار للاستحقاقات، إنّه لا يبدو لهم أمراً منطقيّاً أن يُسنِد خالقٌ واحدٌ لا غيرَ سلطانَ السيادة إلى البعض ويُخضِع لهم الآخرين، وأن يهب البعض الرئاسة ويستعبد لهؤلاء الرؤساء الآخرين. ما لا شكّ فيه أنّ هذا كلّه، في اعتقادي، يدحضه منطق الاستدلال المبسوط أعلاه، ويفحمه بالخطأ. إنّه يبيّن أنّ منبت التباينات والاختلافات في كلّ خليقة كامن في البحث عن عِظَمِ الزخم، أو النقص فيها، أو الركود في تحرّكاتها، الساعية نحو الفضيلة أو نحو الهوان، لا في انحيازِ مَنْ رتّب كلّ شيء.

لنضربنّ لنا مثلاً جرى أو يجري بين البشر حتّى نرى رؤية منطقيّة ما هو من أمر الكائنات التي لا تُرى، اعتماداً على الكائنات التي تُرى، ولأجل أن ندرك بسهولة أكبر أنّ الأمر هو كذلك بين الكائنات السماويّة. إنّهم (أي الفالنتينيّون) يوردون أنّ بولس وبطرس كانا، بلا أدنى ريب، ذا طبيعتين روحانيّتين. ولكنّنا نعرف أنّ بولس قد ارتكب عدداً من الجرائم ضدّ الدين إذ اضطهد كنيسة اللّه[٤٣]، وأنّ بطرس أثم إثماً شنيعاً عندما أجاب بقَسَمٍ الجارية التي كانت تحرس الباب بأنّه لم يكن يعرف من هو المسيح[٤٤]. فكيف سقط هذان الرجلان، إذاً، اللذان يدّعون بأنّهما روحانيّان، في معاصي مماثلة، فيما اعتاد مخالفون في الرأي أن يؤكّدوا على الدوام بأنّ **شجرة صالحة ليس في وسعها أن تثمر ثمراً رديئاً**[٤٥]؟ فإذا لم يكن، بالتأكيد، في وسع شجرة صالحة أن تثمر ثماراً رديئة، وإذا كان بولس وبطرس، حسب هؤلاء، ينحدران من أصل شجرة صالحة، كيف يستوي الفكر بأنّهما حملا ثماراً جدّ رديئة؟ إنّهم سيجيبون حسب استنباطاتهم المألوفة بأنّه ليس بولس من اضطهد، وإنّما أحدهم لا علم عند أحد به سوى اللّه كان في بولس، وبأنّه ليس بطرس من أنكر،

---

٤٢ يقصد بهم أتباع فالنتينس، على عادته. فإنّ هؤلاء ميّزوا في الملائكة مصافّ ثلاثة: ملائكة المخلّص، وملائكة الباري، والشياطين؛ وفي أبناء البشر مصافّ ثلاثة: الروحيّين، والنفسيّين، والماديّين.

٤٣ اكو ١٥: ٩؛ غلا ١: ١٣.

٤٤ متى ٢٦: ٦٩ ي؛ يو ١٨: ١٧.

٤٥ متى ٧: ١٨؛ لو ٦: ٤٣ ي.

وإنّما آخر هو الذي أنكر فيه[٤٦]. فلماذا يقول بولس، إذاً، إذا كان لم يقترف خطيئة قطّ: **لست أهلاً أن أدعى رسولاً، لأنّني اضطهدت كنيسة اللّه**[٤٧]؟ ولماذا بكى بطرس ذاته بكاءً مرّاً[٤٨]، لو أخطأ واحد غيره؟ بهذا تُدحَض أقاويلُهم كلّها.

١-٨-٣ كلّ خليقة عاقلة قادرة على فعل الخير أم الشرّ

بالنسبة إلينا، لا أحد يستطيع الخير دون الشرّ، في كلّ خليقة عاقلة. إنّنا إذا قلنا بأنّه ليس من طبيعة قطّ لا يمكنها أن تحظى بالشرّ، لكنّنا لسنا نؤكّد، بالنتيجة، أنّ كلّ طبيعة قد حظيت بالشرّ، أي أنّها جُبِلَت شرّيرة. فعندما نقول إنّ كلّ طبيعة إنسان لديها القدرة على الإبحار، ليس أنّ كلّ إنسان سيركب البحر لأجل ذلك. وعلى الغرار عينه، في وسع كلّ إنسان أن يتلقّن النحو والطبّ، لكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ إنسان طبيب أو نحويّ. وبشكلٍ مشابه، إن قلنا بأنّه ليس من طبيعة قطّ لا يمكنها أن تحظى بالشرّ، فليس يتعيّن بالضرورة على ذلك أنّها حظيت بالشرّ. وفي المقابل، ليس من طبيعة عاجزة عن أن تحظى بالخير؛ لكنّ هذا لا يقيم الدليل بالنتيجة على أنّ كلّ طبيعة حَظِيَت بالخير. وبالواقع، في اعتقادنا أنّ إبليس نفسه ما كان عاجزاً عن أن يحظى بالخير، ولكنّه لا يترتّب على ذلك أنّه أراده، ولا أنّه أكبّ على الفضيلة، من جرى أنّه يستطيع أن يحظى بالخير. لقد كان صالحاً، على حدّ ما تعلّمناه من المقاطع النبويّة التي تطرّقنا إليها، حينما كان يقيم في جنّة اللّه، وسط الكروبيم[٤٩]. وكان لديه القدرة على تقبّل الفضيلة أو المكر؛ ولكنّه انكفأ نحو الشرّ بملء إدراكه مقصياً نفسه عن الفضيلة. وعلى هذا المنوال، هربت سائر الخلائق من الشرّ بمحض إرادتها، مع أنّ لها هذه القدرة المزدوجة، فاعتنقت الخير.

فلا طبيعة، إذاً، عاجزة عن تقبّل الخير أو الشرّ، ما خلا طبيعة اللّه، مصدر الخيرات جميعاً، وطبيعة المسيح: إنّه هو الحكمة، وليس في وسع الحكمة بتاتاً

---

٤٦ حسب اعتقاد أولئك المتشيّعين لفالنتينس أنّ ما أخطأ في بطرس وبولس كليهما عنصر المادّة، لا الروح، التي تحيط المادّةُ بها وتكتنفها. ولئن كانت المادّة ذات طبيعة مادية، بيد أنّ النفس محاطة بغلاف ماديّ، والروحَ مكتَنَفةٌ بإنسانٍ ذي نفس وإنسان ذي مادّة، على السواء. ولكنّ هذه العناصر الثلاثة ينفصل بعضها عن بعض لدى الموت، حسب زعم أولئك الرجال.

٤٧ ١كو ١٥: ٩.   ٤٨ متى ٢٦: ٧٥.   ٤٩ حز ٢٨: ١٣ ي.

أن تقبل الغباوة. وهو العدل أيضاً، وهيهات أن يحوز العدل بالطبع على الظلم. إنّه الكلمة أو العقل، العقل الذي لا يمكنه البتّة أن يضحي فاقد الصواب. لكنّه أيضاً النور، والظلمة عاجزة بالتأكيد عن أن تستولي على النور[٥٠]. وفي نحوٍ مشابه، لا تستطيع طبيعة الروح القدس القدّوسة أن تحتمل نجاسة، إذ إنّها قدّوسة بطبيعتها وفي شكلٍ جوهريّ. إلاّ أنّ كلّ طبيعة قدّوسة أخرى تستمدّ تقديسها من اشتمالها على الروح القدس، ومن إلهامه إيّاها. فهي لا تمتلكه بالطبيعة، وإنّما بالعَرَض؛ والحال أنّ العَرَضيّ يمكنه أن يسقط. وعلى هذا النحو، بوسعنا أن يكون لدينا عدل عَرَضيّ، وهذا أمر ينتج عنه أنّه بوسعنا فقدانه. ولدينا، كذلك، حكمة عَرَضيّة؛ ولكنّه بوسعنا أن نغدو حكماء من خلال التمرّس في الحكمة، ومن خلال غيرتنا واستحقاقات حياتنا. فإذا ما أولينا الحكمة اهتمامنا بات لنا دوماً شركة معها، وذلك على وفق استحقاق حياتنا، بشكلٍ أم بآخر، أو جدارة غيرتنا. ذلك أنّ صلاح اللّه، على حسب ما يوافقه، يدعو الكائنات جميعاً ويجتذبها إلى النهاية السعيدة، حيث تنقبض الآلام، وتنحسر الأحزان والمضايق على ألوانها[٥١].

١-٨-٤ للكائنات العاقلة مواضعها التي استحقّتها

أحسب، كما يبدو لي، أنّ المناقشة السالفة أقامت البرهان بما فيه الكفاية على أنّ الرئاسات لم تتبوّأ رئاستها دون رشد، أو على سبيل الاتّفاق، وأنّ كلّ مصفّ من المصافّ الأخرى ما تلقّى وظيفته هكذا: لقد حصل على درجة منصبه حسب استحقاقاته. إلاّ أنّه لا يرجع إلينا أمر معرفة الأفعال التي استحقّت له البلوغ إلى هذا المصفّ، ولا أمر التحرّي عنها. وحسبنا هذا معرفة حتى يستوي البرهان على حياد اللّه وعدله ما دام **ليس عند اللّه محاباة للوجوه**[٥٢]، على حسب قول بولس الرسول. بل، بالأحرى، يقسم جميع الأشياء حسب استحقاقات كلّ واحد وفضائله. فلا يتسلّم الملائكة وظيفتهم إلاّ من جرّاء استحقاقاتهم[٥٣]. ولا تزاول القوّات سلطانها إلاّ بسببٍ من فضائلها. وتلك التي ندعوها عروشاً، أي القوّات الموِلجة الحكم والولاية، لا تتقلّد إدارتها إلاّ من جرّاء استحقاقاتها. ولا تسود السيادات دون

---

٥٠ يو ١: ٥. ٥١ إش ٣٥: ١٠. ٥٢ رو ٢: ١١.

٥٣ يحسن التنويه بأنّ هذا النصّ لا يحمل على الاعتقاد بأنّ الملائكة جاءت أدوارها من جرى سقطتها؛ فالإطار يوحي بعكس ذلك.

اعتبار يقام لاستحقاقاتها. إنّها هي المصفّ الأول والأعلى والأسمى للخليقة العاقلة في السماوات، إليها تُسنَد وظائف متنوّعة ومجيدة.

لا شكّ أنّه يجب التفكير بطريقةٍ مماثلة في أمر القوّات المعادية التي تجد نفسها في ظروف من الأمكنة والوظائف لا تحوز فيها، بشكلٍ جوهريّ، على طبيعتها كرئاسات، وقوّات، ورؤساء عالم الظلمات، وأرواح مكر، وأرواح شرّيرة، وشياطين دنسة، حتى لكأنّها قد خُلِقَت فيها. وإنّما هي قد حصلت على هذه الدرجات في المكر، بحسب تحرّكاتها وتوغّلاتها في الإثم. إنّ ثاني مصافّ الخليقة العاقلة قد انزلق في السوء انزلاقاً، حتى إنّ انعدام توبته ناجم من إرادته هو أكثر من اقتداره، لأنّ ثورة الإثم تولّد اللذّة والمتعة.

ويتألّف ثالث مصافّ الخليقة العاقلة من تلك الأرواح التي حكم اللّه عليها بأنّها خليقة بأن تملأ الجنس البشريّ، أي من نفوس البشر. إنّنا نجد بينها بعضاً سَمَتْ فضائله حتى مصفّ الملائكة[٥٤]، أو آخرين أصبحوا أبناء اللّه[٥٥] أو القيامة[٥٦]، أو هؤلاء الذين آثروا النور معرضين عن الظلمة فأمسوا أبناء النور[٥٧]، أو هؤلاء الذين أضحوا أبناء السلام[٥٨] وأبناء اللّه لتجاوزهم كلّ مشاجرة ومسالمتهم، أو هؤلاء الذين تعلّقوا بالربّ مميتين أعضاءهم الأرضيّة ومتسامين لا على الطبيعة الجسديّة فحسب، بل على طفرات النفس المبهمة والواهية أيضاً، فأصبحوا جميعهم أرواحاً ليكونوا معه روحاً واحداً دائماً[٥٩]، قاضين معه في أمر الأشياء جميعها، إلى أن يبلغوا إلى درجة الروحيّين الكاملين[٦٠] الذين يميّزون كلّ شيء، فلا يستطيع أحد بعد أن يحكم عليهم لاستنارة عقلهم في ملء القداسة من قبل كلمة اللّه وحكمته.

لن تهوي الكائنات العاقلة إلى مصفّ الحيوانات

إنّنا نعتقد بأنّه غير حريّ بنا بتاتاً قبول الأسئلة، أو التأكيدات، التي يتخيّل فيها بعضهم بأنّ الأنفس تستطيع بلوغ درجة من الإسفاف تودي بها حتّى الانزلاق في

---

٥٤ هل يجيز هذا الإثبات استخراج اليقين بأنّ الإنسان يقدر على التزوّد بسلطات الملائكة وامتيازاتهم، منذ هذه الفانية، إذا ما جاء أعمالاً فاضلة؟

٥٥ رو ٨:١٤. ٥٦ لو ٢٠:٣٦. ٥٧ لو ١٦:٨.

٥٨ متى ٥:٩؛ لو ١٠:٦. ٥٩ ١كو ٦:١٧. ٦٠ ١كو ٢:١٥.

طبقة الكائنات الحيّة غير العاقلة، والحيوانات، والبهائم، ناسيةً طبيعتها العاقلة ومنـزلتها. إنّهم يُخرِجون من الكتب تخرّصات كاذبة، مستندين إلى الأمر بالتجريم مثلاً، ورجم البهيمة مع المرأة التي تكون قد ضاجعتها على خلاف الطبيعة[٦١]، ورجم الثور الذي ينطح مثلاً[٦٢]، وإلى قصّة حمارة بلعام[٦٣] التي تكلّمت إذ فتح لها اللّه فاها، **عندما افتَضَحتْ مطيّةٌ بلاهة النبيّ مجيبةً بصوت إنسان، مع أنّها كانت بكماء**[٦٤]. فهذا كلّه، لسنا لا نقبل به وحسب، وإنّما ندحض ونشجب أيضاً هذه المزاعم المنافية لإيماننا. ولكنّنا، متى أخزينا هذا المعتقد الساقط ودحضناه، في الزمان والمكان المناسبين، سوف نبيّن كيف يجب أن تُفهَم مقاطع الكتب المقدّسة التي أشاروا إليها.

---

٦١ لا ٢٠:١٦.

٦٢ خر ٢١:٢٨.

٦٣ عد ٢٢:٢٨ي.

٦٤ ٢ بط ٢:١٦.

الكتاب الثاني*

الباب الأوّل: في المبادئ الثلاثة عموماً (١:١-٢:٣)

المقالة الثالثة: «العالم والمخلوقات التي فيه» (١:٢-٣)

* في بدء هذا الكتاب الثاني موضوعان لا يفتأ أوريجانس يبدي اكتراثه بمعالجتهما، قبل المباشرة بالطعن في مقدّمات خصومه المنحرفة عن سواء التعليم، على طول خمس من المقالات المشحوذة؛ إنّهما موضوعا العالم والمادّة. ففي المطلع (١-١)، ينبّه أوريجانس القارئ إلى عزمه على الرجوع إلى معضلة العالم ومبروءاته، من شمس وقمر وكواكب وسواها. فإنّ منشأ هذه كلّها تباينٌ في حركات الكائنات العاقلة فسقطتها، على أشكال متعدّدة؛ ولكنّ اللّه أراد لها مصيراً آخر، أكثر هناءة وحبوراً. وقدرته التي لا تُحَدّ، المدعوّة عقلاً أيضاً، تسوس الكون برمّته وما فيه. فهل يستحيل، عند النهاية، إلى كونٍ آخر؟ وهل يفضي تباين العالم الحاضر إلى تباين ذلك العالم القادم؟ في اعتقاد أوريجانس أنّ المادّة مكوِّن تحتيّ لا شكل له، إذ يوجد في المبروءات كلّها؛ والأجسام المختلفة التي تظهر المبروءات بها إنّما هي كساء فوقيّ، تتيح التحرّك لهذا الكائن أو ذاك. وهذه المادّة الواحدة والمختلفة الأشكال قد خلقها اللّه. فليس بصوابٍ زعمُ دعاةِ الأفلاطونيّة والرواقيّة من الحكماء في أمر المادّة.

وفي الفقرة الثانية (٢-١)، يوجز أوريجانس بسطه، فيقفه على منشأ الجوهر الماديّ، وطبيعة الأجسام في طور تقلّبها الأخير. فإنّ الصفة الجسميّة التي تلازم الكائنات أتكون عَرَضيّة، أم هي ثابتة؟ في الاحتمال الأول، تتّصل صفة الكائنات الجسميّة بالخطيئة. ولكن، أوَ توجد كائنات بلا جسم لو تمكّنت من الإفلات من ربقة الخطيئة؟ أمّا الاحتمال الثاني فيرى فيه أوريجانس حال وجودٍ أشبه بحال الثالوث منه بحال الكائنات المبروءة. وإذ لا يبدو على مقالات **المبادئ** تحبيذ أوريجانس لمثل هذا الافتراض، فإنّه ينجم عن سياق الفكر الذي يبدعه هذا الجهبذ العظيم أنّ أجسام الكائنات يختلف بعضها إزاء بعض، حسب درجات ترقّيها في الكينونة.

أمّا في الفقرة الثالثة من هذا الاستهلال (٣-١) فيتطرّق بحث أوريجانس إلى مسائل شائكة، ينظر بها إلى الكون. إنّ ما يسعى الإجابة عنه هنا سؤالان: الأوّل سرمديّة المادّة، وقد خاض فيه من قبلُ؛ والثاني تعدّد عوالم تتعاقب. أمّا السؤال الأول فيصيغه هكذا: هل من عودة إلى البدء في منتهى هذا العالم؟ وأمّا السؤال الثاني فيأتي على النحو: هل منتهى هذا العالم انطلاقة نحو عالم آخر ينشأ عن سقطة ثانية؟ ولا يلبث الحال بأوريجانس أن ينكبّ به على صراع جدليّ، وعَقْلِ الفرضيّات الممكنة في هذا المجال، ولسانُ حاله أنّ المادّة إمّا تلبث بالجسم وإمّا دونه. فلو افترضنا ضرورة ملازمتها جسماً أوجبنا عليها العودة إليه ثانية، فثالثة، بالخلق كلّما أمكنها الانعتاق من قيد الخطيئة. ولو تخيّلنا للحظة أنّها قادرة على البقاء من دونه جرّنا الفكر إلى النظر، حينئذٍ، في شكل حالها من الوجود. عند هذا الحدّ، يرتاد أوريجانس كتابات القدّيس بولس بحثاً عن المنشود.

٢-١-١ يبدو أنّ الانكباب على بعض ما يتعلّق بالعالم نفسه، بدئه ونهايته، وما يجري بين البدء والنهاية بحسب خطط العناية الإلهيّة، أو ما يمكن تخيُّله قبل العالم أو بعده، أمر منطقيّ الآن بالرّغم من كلّ ما جاء كلامنا عليه في الكتاب الأول، في موضوع العالم وترتيبه.

حرّيّة اختيار الخلائق العاقلة سبب تنوّع العالم

إنّ أوّل ما يتبدّى جليّاً أنّه مكوَّن في تنوّعه واختلافه من الطبائع العاقلة ذات القربى مع الألوهة، ومن أجسام متباينة، بل من حيواناتٍ عُجْمٍ أيضاً ووحوشٍ وبهائمَ وعصافيرَ، ومن كلّ حيّ في وسط المياه، ثمّ من أمكنة شتّى كالسماء، أو السماوات، والأرض

وينبش فيها عن نصوص تتناول القيامة بالمعالجة، فيميّز ثمّة بين المائت والفاسد. ويرى، بالاستنتاج، أنّ اللفظ الأوّل يلزم الحيّ من الكائنات، فيما الثاني يلازم الجسد فقط. فيخلص إلى أنّ الصفة الجسميّة تعبر بالكائنات من حالة دون إلى حالة سُمْيا، فأرقى منها أيضاً. ويهجر أوريجانس هذا الميدان من التفكير في المسائل، فيلتفت إلى ما يوازيه ويناقضه، أي إلى النظر في حجج تبدو أنجع لإيثار انعدام الصفة الجسميّة عن الكائنات. ويستعرض أوّل الأمر مذمّة الصفة الجسميّة، إذ تذهب هذه بتوقّد الذكاء من جرّاء الثقل الذي تُرخي به على صفاء العقل، وتتنكّر تلقائياً لمعرفة اللّه معرفة كاملة.

يعتقد أوريجانس أنّ انعدام الصفة الجسميّة لا يكون إلاّ مرحليّاً، فيتلاشى الجسميّ شيئاً بعد شيء حتى ينعدم. ولكنّه يحتاط لأمر القدرة على النظر بحريّة إلى الأمور، وهو ميزة تتمتّع بها الكائنات ما إن تُعطى كيانها. وسوف تودي بها، لعدم كمالها، إلى عثرتها، فَتَدارُكِ حالها وانتصابها، ثمّ بلوغها مرحلة النقاء، حتى إذا كادت تخرج من جسمها تعثر ثانية. فيبدي أوريجانس إزاء هذا النمط من الفكر ارتياباً، ويرتدّ على الرواقيّة التي تأخذ بتعاقب العوالم، وسلاحُه قدرةُ الكائنات على الحكم في الأمور بحريّة. ولا يلبث أن يعرب عن ارتياحه إلى فكر يرى في العالم الذي نعيش فيه كمال الدهور السالفة، لأجل مجيء المسيح بالجسد، وموته وقيامته فيه. فيبادر إلى فحصٍ يجريه على لفظ العالم، فيخرج منه إلى أنّ عالماً آخر، هو عالم الممجّدين الذين تقدّسوا بالمسيح، يعقب عالمنا ويؤلّف معه عالماً واحداً. وفي آخر الأمر، يوجز أوريجانس الفرضيّات الثلاث التي بحث فيها: انعدام الأجسام عبر تلاش مرحليّ للجسميّ، وبقاء في جسم أرهف تقيم فيه المبروءات، وتجاوز العالم المحسوس إلى عالم الممجّدين بالمسيح.

هذا النقاش الأخير بحث، أي عرض جدليّ لمسائل في اللاهوت، لا ينوي أوريجانس أن يبيّن فيه عقيدة ما؛ وإنّما غايته منه أن يبسط الأمور الممكنة كلّها. لقد نقل روفينس هذه الأبحاث وحافظ على صبغة البحوث فيها، وهذا أمر لم يتقيّد به سواه. فإذا كان أوريجانس قد أعرض عن إبداء موقفه خلال المناقشة، فما ذلك انتقاصاً من ولائه للإيمان القويم، إذ جلّ اهتمامه دحض مزاعم المبتدعين، وردّ حجج الهلينيّة المنافية للتعليم المسيحيّ، وتجرّؤ على خوض غمار كبريات المسائل، ونبش كنوز التقليد المسيحيّ ثمّ بسطها على الملأ.

والماء والهواء المتوسّط أيضاً بين السماء والأرض، أو المدعوّ أثيراً[١]، ومن كلّ ما يخرج أخيراً من الأرض ويولد منها. فإذ ثمّة مثل هذا التنوّع في العالم، ومثل هذا الاختلاف بين الكائنات الحيّة والعاقلة نفسها، الذي يبدو وكأنّه علّة التنوّع والتباين برمّته لدى سائر الكائنات، هل يمكننا العثور على سبب آخر لوجود العالم إذا ما نظرنا إلى النهاية خصوصاً، التي سوف تَرُدّ كلّ شيء إلى حاله الأولى، حسب مجادلات الكتاب الأول؟ وإذا كان كلّ شيء قد قيل وفق المنطق، هل يمكننا العثور على سبب آخر غير الاختلاف والتنوّع في تحرّكات هؤلاء وسقطاتهم، الذين هَوَوا من الوحدة واللُّحمة الأوّليّين[٢]، اللتين هما حال خَلْقهما الأولى من قبل اللّه؟ إنّهم شطروا بنأيهم عن وضع الاستواء هذا من جرى منازعاتهم وانقساماتهم، واضطرابات تحرّكات مداركهم المتنوّعة ورغباتهم، شطروا استواء طبيعتهم الفريد هذا، وغيرَ المتميّز، إلى صفات المدارك المتنوّعة، على أثر تنوّع ميولهم.

٢-١-٢ ضبط اللّه للتنوّع واحترامه حريّة الاختيار

لكنّ اللّه يُحيل الأشياء كلّها ببراعة حكمته التي لا توصف، ويعيد بناءها كيفما تكوّنت[٣]، لأجل منفعة الكلّ وفائدته العامّة. فهذه المخلوقات عينها، المتباعدة جدّاً فيما بينها باختلاف أذهانها، يَرجِع بها على نحوٍ ما إلى لحمة واحدة في غمرة نشاطها ونواياها، لأجل أن يتحقّق إنجاز عالم واحد[٤]، واكتمالُه، بالرغم من اختلاف تحرّكات

---

١ الأثير هو عالم النجوم والكواكب، كما عالم القائمين من الموت، في آنٍ واحد.

٢ ألقي حرم عام ٥٥٣ على المقولة الزاعمة بأنّ الكائنات العاقلة تؤلّف وحدةً والكلمة. فقد خُيِّل للاهوتيّين آنذاك أنّ وحدتها الأولى اشتملت، باعتقاد أوريجانس، على الكلمة؛ وهو تصوُّرٌ لم يَرِد قطّ إلى ذهنه. فحصل التباس بين عالم الأفكار المكنون في الكلمة، أو الحكمة، وعالم المدارك السابقة بوجودها. أمّا عند أوريجانس فاعتقاده هذا، أنّ النفس البشريّة السابقة بوجودها، والملتحمة بالكلمة، متّصلة بوحدة المدارك السابقة بوجودها، بل تأخذ لها مركزاً في وسطها، ما دامت العروسَ لعريسها، الذي يسبق فيصوّر في ذاته كنيسة الوجود السابق، المكوّنةَ من سائر المدارك. أمّا الكلمة فانتماؤه إلى عالم الألوهة، لا إلى عالم المبروءات العاقلة، الذي لا يمتّ بصلة إليه إلاّ من خلال النفس المكوَّن منها.

٣ في هذا الإثبات تشديد على قدرة اللّه الكليّة، من جهة، التي تبقى ناجزة في خَلْقها، وعلى حكمته الممتنع وصفها، من جهة ثانية، التي تعرف أن تُخرِج الخيرَ من وسط الشرّ.

٤ تقبع فكرةٌ رواقيّة في أصل هذه النظرة إلى العالم. فإنّ ما استقرّ في ذهن أوريجانس مزيج من أفكار فلسفيّة متناحرة وعقائد إيمانيّة تناوئها: فمن جهة، العالم حالُ كينونة انتهت الخلائق إليها بسبب عثارها؛ وهو، من جهةٍ أخرى، وسيلة خلاص المبروءات لأجل أنّ الباري تعالى أعدّه لها. لذلك، قد يختلط الأمر على القارئ في كتاب **المبادئ**، لأنّه يعثر، من ناحية، على نظرة محترزة من العالم وطبيعته إذ هو أصل التهوّر الذي ينزل بالإنسان. ويجد كذلك أنّه، من ناحية أخرى، وعاءٌ حوى أروع المفاتن، وأرقّ الجمال، بفعل العناية الإلهيّة فيه، وبسبب استضافته الخلائق التي إن هي سوى ظلّ عالم المدركات المكنونة في الكلمة الأزليّ، وحكمة اللّه الآب.

المدارك، فَيَنْحُو تنوّعُ المداركِ عينِها نحو غايةٍ واحدة وكاملة. إنّه، بالحقيقة، القوّة الوحيدة التي تحتضن اختلاف العالم وتحفظه فيها، والتي تُرجِع تحرّكاته المتنوّعة إلى الوحدة، لكي تحول دون تحطّم عمله الهائل جداً، العالم، إزاء انقسامات المدارك. ولهذا عينه، نحسب أنّ اللّه، أبا الكون، قد رتّب[٥] كلّ شيء ترتيباً لأجل أن يخلّص خلائقه أجمعين، بوساطةٍ من كلمته وحكمته تفوق الوصف، حتى إنّه لا روح[٦]، ولا إدراك البتّة، ولا كائن عاقل يُرْزَق، مهما دُعِي باسم، يُرْغَم عنوةً، مع ما عنده من حريّة إرادة[٧]، على فعل شيء آخر غير الذي يأمره به تحرُّك إدراكه. لأنّه يبدو أنّ طاقة القرار الحرّ تُنزَع عنه في ما سوى ذلك، فيطرأ تبدّل تامّ على صفة طبيعته[٨]. بيد أنّه نسّق مختلف تحرّكات مقاصدهم، على نحو مناسب وذي نفع، حتّى يرتاح إلى لُحْمَة عالم فريد. وهكذا، فإنّ بعض هذه الكائنات العاقلة يحتاج إلى عون، وبعضها الآخر يقوى على أن يعين، وآخر أيضاً يُنشِب في وجه من يمضي قُدُماً صراعات وحروباً لكي يمتحن مثابرته المرّة تلو المرّة، فيجعل حالة المنزلة التي استردّها بعد الظفر أكثر ثباتاً، موطّدة بفضل صعابه ومشقّاته.

٢-١-٣ قوّة اللّه الضابطة الكون ومنظومته

لا ينبغي علينا أن نفهم الكون وكأنّا به لا يتّفق ولا ينسجم مع ذاته، رغم كونه مركّباً من وظائف متنوّعة؛ فإنّما هو واحد كما جسدنا الذي يتألّف من أعضاء عديدة، وتصونه نفس واحدة[٩]. هكذا يجب، في اعتقادي، أن نتصوّر الكون. إنّه أشبه بحيوان ضخم وهائل تسيّره قدرة اللّه وعقله، كما لو كانت له نفس واحدة[١٠]. وإنّني أظنّ أنّ هذا ما

---

٥ ليس الترتيب الإلهيّ سوى العناية التي يرعى اللّه بها شؤون الخلائق والكون جميعاً. فهو، إذاً، دقيق للغاية، وحصيف، وبصير، حتّى إنّ أيّاً من الصغائر، أو أيّاً من الدقائق، لا يفلت من رؤيته وتدبيره تعالى.

٦ الروح، هنا، يقابل الكائن العاقل مجرّداً من المادّة الجسميّة، وليس النفس كعنصر حياتيّ.

٧ يقيم أوريجانس أنّ الإنسان يتمتّع بإرادة حرّة، كما سائر الكائنات. ولكنّ إرادته هذه تسير به على غير ما يريده خالقه، فتفضي به إلى مرتبة دنيا. أمّا والحال هذه فإنّ الإرادة الحرّة التي تزوّد الإنسان بها لا تتملّص من سطوة الخالق، الذي «رتّب كلّ شيء ترتيباً لأجل أن يخلّص خلائقه أجمعين...».

٨ القرار الحرّ، أو القدرة على الاختيار بحريّة، سمة أساسيّة تتّصف بها طبيعة الإنسان العاقل. فليس يستقيم كائن عاقل من دون حيازته على هذه السمة.

٩ ١كو ١٢: ١٢.

١٠ النظرة رواقيّة؛ لكنّ فكرة نفس يشتمل الكون عليها أفلاطونيّة. فحسب حكماء الرواقيّين، يسيّر الكونَ نفسٌ سامية لا دنس فيها، حَلَّتْ فيه وتحرّكه لأجل نجاة الخلائق. أمّا أوريجانس فيرى رؤية مختلفة عندما يمحض تلك النفس مقاماً أرقى، ويأتي بها من علٍ، من لدن بارئها، فيولجها من ثمّ حيّز الكائنات.

يشير إليه الكتاب المقدّس، الذي يقول على لسان النبيّ: **ألستُ أملأ السماء والأرض؟ يقول الربّ**[١١]! كذلك: **السماء عرش لي والأرض موطئ قدميّ**[١٢]! وما تنوّه به كلمات المخلّص هذه، إذ ينهى عن القسم: **لا بالسماء، لأنّها عرش الله، ولا بالأرض، لأنّها موطئ قدميه**[١٣]. وفي وجه مشابه، تنحو كلمات بولس وهو يعظ الأثينائيّين: **به نحيا ونتحرّك ونوجد**[١٤]. كيف نفهم أنّنا نحيا في اللّه، ونتحرّك ونوجد به، فهماً آخر سوى أنّه يحتضن العالم ويصونه بقدرته؟ وكيف نفهم أنّ السماء عرش اللّه، والأرض موطئ قدميه، على حسب ما يؤكّده المخلّص نفسه، فهماً آخر سوى أنّ قدرته في السماء وعلى الأرض تملأ الكون، بحسب كلماته: **ألست أملأ السماء والأرض؟ يقول الربّ**[١٥]. فاللّه، أبو الكون، يملأ الكون ويصونه بملء قدرته. ولا إخالني أجد من يصعب عليه قبول هذا من النصوص التي أتينا بها.

وبما أنّ الجدال السابق[١٦] أقام الدليل على أنّ تحرّكاتِ الخلائقِ العاقلةِ المتنوّعةَ وآراءها المختلفة علّةُ تنوّع الكون، يجب أن ننظر أيضاً في مناسبة عَزْو نهايةٍ شبيهةٍ بالبدء إلى هذا العالم[١٧]. ليس، والحقّ يقال، بأمر مشكوك فيه أنّه لواجد أيضاً نهايته في اختلاف عظيم وتنوّع، وأنّ هذا التنوّع الذي سوف تباغته نهاية هذا العالم في حاله تلك سيكون علّة، بل مناسبة، للاختلافات التي سوف تَسِم العالم الآخر الذي سوف يعقب هذا الأخير[١٨]، إذ إنّ نهاية هذا العالم بدء العالم القادم.

٢-١-٤ طاقة المادّة على حمل أشكال متنوّعة

وإذا أفضى سياق هذا الجدال إلى هذه الاكتشافات تقتضي متابعة الأفكار منّا أن نتطرّق إلى مناقشة طبيعة الأجسام، ما دام اختلاف العالم لا يمكنه أن يقوم له قائم بدون الأجسام. إنّ الواقع ذاته يُظهِر أنّ طبيعة الأجسام يطرأ عليها تبدّلات متعدّدة

---

١١ إر ٢٣: ٢٤.
١٢ إش ٦٦: ١.
١٣ متى ٥: ٣٤ ي.
١٤ أع ١٧: ٢٨.
١٥ إر ٢٣: ٢٤.
١٦ يريد به ما جرى مناقشته في ٢-١-١ و ٢-١-٢.
١٧ في الكتاب الأوّل (أنظر ١-٦-٢)، تكلّم أوريجانس على العالم، ولكنّه قصد به إلى الخلائق العاقلة. أمّا هنا فيرمي بكلامه على العالم إلى المسكونة بالجسم، التي أعقب خَلْقُها سقوطَ تلك الخلائق.
١٨ يريد أوريجانس أن يفهم القارئ بأنّ عالماً آخر قابعاً بالجسم سوف يعقب عالمنا الجسميّ، قبل أن تفضي الخلائق قاطبة إلى العالم النهائيّ، المتّسم بالعودة إلى الوحدة دون التنوّع، والانسجام دون الاختلاف.

ومتنوّعة، حتّى لَيُمْكنها أن تستحيل بجملتها. هكذا حال الخشب، مثلاً، الذي ينقلب ناراً، والنار إذ تنقلب دخاناً، والدخان هواء. كذلك الزيت، وهو سائل، ينقلب ناراً. ألا نجد علّة التبدّل عينها في أطعمة الناس والحيوان نفسها؟ لأنّ ما نتناوله من المأكل، مهما كان، يتحوّل إلى مادّة جسمنا[١٩]. ومع أنّه لا يعسر علينا أن نبسط كيف يتحوّل الماء تراباً، أو هواء، والهواء ناراً، والنار هواء، أو الهواء ماء، إلاّ أنّه يكفينا أن نذكر هذا فقط، في الوقت الحاضر، لو شئنا أن نناقش طبيعة مادّة الأجسام. المادّة، حسب فهمنا، صُلب الأجسام، أي ما توجد به الأجسام عبر إضافة خواصّ، ثمّ إنفاذها فيها[٢٠]. ونحن نسمّي أربعاً من هذه الخواصّ: الحارّ، والبارد، والجافّ، والرطب. هذه الخواصّ الأربع التي تُنفَذ في الهيولى، أي المادّة، وهي مادّة تختلف بذات طبيعتها عن الخواصّ المذكورة أعلاه، تؤلّف مختلف أنواع الأجسام. ولكنّ هذه المادةّ لا تقدر أن توجد بدون الخواصّ، رغم أنّها في ذات طبيعتها من دون خواصّ[٢١]، كما أسلفنا القول.

إنّ هذه المادّة[٢٢]، إذاً، ذات اعتبار وطبيعة بحيث إنّها تستطيع أن تكفي أجسام العالم كلّها، التي شاء اللّه أن يمدّها بالوجود. ويلجأ الخالق إليها لكي يصطنع الأشكال والأنواع جميعاً ممّا يشاء، عندما تتلقّى الخواصَّ التي شاء أن يضعها فيها. ولست أدري كيف خُيّل إلى كثير من العظماء أنّها غير مخلوقة، أي أنّها لم يبرأها اللّه، خالق الكون، وكيف حسبوا أنّ طبيعتها وعملها هما نتاج الصدفة! إنّ ما يثير فيّ الدهشة أنّ هؤلاء الناس ينحون باللائمة على الذين ينكرون أنّ اللّه خالقُ هذا الكون وعنايتُه[٢٣]، ثمّ

---

١٩ إنّ عقيدة الصورة بالجسم، المتعلّقةَ بالقيامة، والمقيمةَ تماثل المائت من الكائن وعدم المائت منه، مستقاةٌ من الحجّة التي يقدّمها أوريجانس في هذا الموضع. فإنّ العناصر المادّيّة عاجزة عن أن توفّر استمرار الأجسام في صورة واحدة؛ ومع هذا، فإنّ استحالتها لا تعني اندثارها، أو زوالها من الوجود.

٢٠ إنّ فهم أوريجانس للمادّة، وتحديده لها، مزيج من رؤية أفلاطونيّة ونظرة رواقيّة، وتحديد نصف أفلاطونيّ. فالمادّة هي الشريحة ممّا هو كائن، التي لا شكل يحدّها، والقادرة على اتّخاذ أيّ من الأشكال التي تعطى لها دون الانحصار بأحدها. إنّها، بحالها هذه، طبيعة عامّة، إلى جانب طبيعة الكائنات الروحيّة.

٢١ ليست المادّة المجرّدة من خواصّها سوى فكرة جائلة لا مقرّ لها في الواقع؛ بل إنّ إدراكها على حقيقتها يستحيل على العقل الراغب في معرفتها.

٢٢ ينتج من جملة الجدال الذي يلي أنّ المادّة التي خلقها اللّه ليست، عند أوريجانس، علّة شرّ على حدّ ما ذهب إليه الفلاسفة، ولا هي فاسدة بذاتها على حسب ما زعم الرواقيّون، بل هي هبةُ خيرٍ محضها اللّه الكائنات لدى عثرتها التي عثرت، لكي توجد لابثة في الوجود، فلا تهوي في العدم.

٢٣ يحمل أوريجانس على دعاة الأفلاطونيّة وأتباع المذهب الرواقيّ، ويتصدّى لأنصار الأبيقوريّين المتنكّرين لعمل العناية الإلهيّة في العالم. ويلوح له من بديهيّات المنطق السليم أن يحدث تناقض بين الإقرار بالعناية الإلهيّة والادّعاء بعدم خلق المادّة: والحقّ أنّ المادّة التي لم تأخذ مصدرها من اللّه تمسي موازية له في أزليّتها، فتحدّ من قدرته المطلقة.

يأخذون عليهم جحود أفكارهم لكونهم يحسبون أنّ بَرْء العالم الباهر يَسْري دون صانع، ودون من يسهر عليه، فيما يزجّون بأنفسهم في تهمةِ جحودٍ مماثلة إذ يقولون بأنّ المادّة غير مخلوقة، وبأنّها مشارِكةٌ للّه غير المخلوق في أزليّته! إنّنا إن اقتفينا حجاجهم وافترضنا أنّ المادّة، مثلاً، لم تكن – كما يؤكّدون، إذ يقولون إنّ اللّه ما كان ليستطيع فعل شيء لو لم يكن ثمّة شيء – أضحى اللّه بلا أدنى ريب بطّالاً[٢٤]، ليس بين يديه مادّة لكي يستطيع بها عملاً، مادّة لا يعتقدون بأنّها نتيجة عنايته، وإنّما نتاج الصدفة. وهم يظنّون بأنّ ما تفتّق عن محض اتّفاق يمكنه أن يكفي[٢٥] قَدْرَ مثلِ هذا الصنيع الجليل وطاقةِ قدرته، وأنّ في وسع هذه المادّة أن تتمايز بمهارة حكمته، وأن تنتظم حتّى تكوّن العالم. يلوح لي هذا مجرّد أضغاث، وخاصّةَ أناسٍ يجهلون كلّ شيء عن قدرة المادّة غير المخلوقة، وعن إدراكها. ولكن، فليُضرَب صفحاً إلى حين عن زعمنا بأنّ المادّة لم تكن موجودة، وأنّ اللّه منح الوجود ما شاءه هو بينما لم يكن من شيء في الوجود، ريثما نستطيع النظر مليّاً في أمر هذه المسألة. فماذا ينبغي علينا أن نفكّر به؟ أنّ هذه المادّة التي كان حريّاً باللّه أن يصطنعها، والتي جاء بها الوجود بقدرته وحكمته لكي يوجِد ما لم يوجَد من قبل، أهي أفضل وأسمى من تلك المادّة التي يدعوها أولئك الناس غيرَ مخلوقة، وأنّها من صنف آخر غير صنفها، أم هي بالعكس أصغر منها وأردأ، أم شبيهة بها ومماثلة لها؟ إنّني أعتقد بأنّ امرأً كائناً من كان يدرك أنّه لا مادّة أفضل، ولا مادّة أردأ، كان بمقدورها أن تتلقّى أشكال هذا العالم وأنواعه، لو لم تكن مشابهة لتلك التي تلقّتها. ألا يظهر جحوداً أن يُدعى غيرَ مخلوق ما يوجد، بلا أدنى ريب، مشابهاً - إذا عددناه مخلوقاً على يد اللّه – لما هو مدعوّ غير مخلوق؟

٢-١-٥ الخلق من العدم

دونكم هذه العقيدة مثبتة في أسفار المكابيّين[٢٦]، عندما تحضّ والدة السبعة الشهداء

---

٢٤ لم يستنبط أوريجانس فكرة البطالة ليطلقها على اللّه، إذ سبقه إليها حكماء الإغريق عندما علّموا امتناع الأهواء على الألوهة. فإذ إنّ الأهواء المحرّك الرئيسيّ لكلّ نمط عمل، لا يبدو لها سطوة على الآلهة التي تخلد إلى البطالة نتيجة لذلك.

٢٥ ثمّة توازن كامل، بحسب ٢-٩-١، بين مقدار المادّة المخلوقة والأجسام التي تحتاج إليها؛ وفي هذا دليل على خلق المادّة، وعلى استحالة إرجاعها إلى الصدفة.

٢٦ يستشهد أوريجانس بأسفار المكابيّين كأنّها في عداد الأسفار القانونيّة، رغم غيابها من الكتاب باللسان العبريّ، الذي يسرد أوريجانس قائمة بأسفاره حسب أوسابيوس، في **تاريخه** عن حياة الكنيسة. أمّا كتاب **الراعي هرماس** وشأن قانونيّته فانظر ما جاء في الحاشية ١٣ من مقدمة أوريجانس.

أحد أبنائها على تجشّم العذابات. فإنّ إيماننا بهذا موضوع يستند إلى سلطة الكتب: **أنظر، يا ولدي، إلى السماء والأرض، وإذا رأيت كلّ ما فيهما فاعلم أنّ اللّه صنع الجميع من العدم**[٢٧]. وإنّه مذكور في كتاب الراعي، في الرسم الأول: **آمن، أولاً، أنّه يوجد إله واحد، هو خلق كلّ شيء ورتّبه، وأعطى الكون وجوده من العدم**[٢٨]. وليس هذا بدون صلة مع المقول في المزامير: **هو قال فكان كلّ شيء، وهو أمر فخُلِق كلّ شيء**[٢٩]. إنّ هذه الكلمات: هو قال فكان كلّ شيء، تبدو وكأنّها تنطبق على المادّة التي في الوجود، أمّا الباقي: **هو أمر فخُلق كلّ شيء**، فينطبق على الخواصّ التي أُمِدَّت المادّة بشكلها[٣٠].

٢-٢-١ المكوث، في المنتهى، في جسم أو عدمه

يغلب أن يتطارح البعض السؤال، في صدد هذا الأمر، ويقولون: كما يلد الآب الابن وينفث الروح القدس، لا كأنّهما كائنان لم يوجدا من قبلُ، ولكن من حيث إنّ الآب أصل الابن والروح القدس ومصدرهما - ما دمنا لا نقوى على الاعتقاد بأنّ فيهما ما قبلُ وما بعد - ألا يمكن النظر إلى اللحمة والقرابة القائمتين بين الطبائع العاقلة والمادّة الجسميّة النظرة عينها؟ ولكنّهم لا يلبثون أن ينتقلوا منذ بدء المناقشة إلى معضلة أخرى، بغية القيام ببحث أتمّ وأدقّ، ويتساءلون: أتدوم هذه المادّة الجسميّة ذاتها، القائمةُ بمثابة ركيزة بالنسبة إلى حياة المدارك الروحيّة والعاقلة، والجاعلةُ تحرّكاتها ممكنة، أتدوم دوام تلك أبديّاً[٣١]، أم سوف تموت، بالعكس من ذلك، وتنعدم انعداماً؟ لأجل فهم السؤال فهماً أدقّ، يبدو أنّه يجب البحث أوّلاً هل يمكن أن تبقى الطبائع العاقلة بلا جسم

---

٢٧ ٢ مك ٧: ٢٨. ٢٨ هرماس ١: ١. ٢٩ مز ١٤٨: ٥.

٣٠ الآية من المزمور ١٤٨: ٥، المذكورة آنفاً، صدى ما يُقْرأ أيضاً في مز ٣٢(٣٣): ٩؛ بيد أنّ التفسير الذي يرفقه أوريجانس بالآية فريد. ولكن، يجدر الإلمام بهذا: أنّ المادّة لا توجد قائمة بذاتها بدون خواصّ تلتحم بها، فتوجدها. وعليه، فما يؤكّده أوريجانس في تفسيره يستوي من الناحية المنطقيّة. فلا تمييز بين برهة توجد فيها المادّة وحسب، ثمّ برهة أخرى توجد فيها بخواصّها، إلاّ من زاوية نظريّة. ومردّ هذا التفكير إلى مبدأ أوريجانس الذي يعمل بموجبه في الأسلوب التفسيريّ الذي يعتمد عليه، وهو أنّ ما أوحى به الروح القدس كتبة الأسفار المقدّسة مفيد كلّه. لذلك، فإنّ لكلّ تكرار عنده، أو إطناب، معنى لا محالة. وأوريجانس الواجد هذا المعنى المخبوء في الكلمات، وإن قسراً.

٣١ تتناول هذه المعضلة مسألة قيامة الأجساد، ثمّ ترتدّ عنها إلى مسألة منشأ الكائنات العاقلة؛ وذلك بسبب المبدأ الذي اعتاد أوريجانس على أن يتطرّق إليه، مبدأ التماثل التامّ بين الآخرة والبداية.

قطّ، عندما تبلغ ذروة القداسة والغبطة ـ وهو أمر عسير جدّاً، بل يكاد يكون غير ممكن ـ أو هل يمكن أن تلبث متّحدة على الدوام بأجسام. لو استطاع أحد كشفاً عن السبب، الذي يمدّ هذه النفوس بالقدرة على التجرّد من الجسم تجرّداً كاملاً، لبدا التفكير بأنّ الطبيعة الجسميّة خُلِقت من العدم على دفعات[٣٢] أمراً منطقيّاً؛ فكما صُنِعت فيما لم تكن في الوجود، كذلك تكفّ عن أن توجد متى باتت وظيفتها بلا منفعة.

٢-٢-٢ المكوث في جسم علامة حالة الخليقة

فإن كان التفوّه بتأكيد مماثل غير ممكن حقاً، أي الجزم بأنّه في وسع الطبيعة أن تعيش بدون جسم، الطبيعة التي هي غير طبيعة الآب والابن والروح القدس[٣٣]، يحمل المنطق والعقل حتماً على فهمٍ هذا فحواه، أنّ الطبائع العاقلة خُلِقت كأنّها أساس[٣٤]. أمّا الذات المادّية فتبدو متميّزةً عنها بالرأي والفكر[٣٥] فقط، وأنّها خُلِقت من أجلها وبعدها؛ وأنّ الطبائع العاقلة لا تعيش قطّ، والحال هذه، بدون ذات ماديّة قديماً وحاضراً، ذلك بأنّ الحياة غير الجسميّة امتياز الثالوث وحده، كما يبدو. وكما أسلفنا القول أعلاه، فإنّ هذه الذات المادية ذات طبيعة أهل لأن تستحيل بجملتها. فإذما استُخدِمت من أجل

---

٣٢ يناسب خلق اللّه للمادّة على دفعات فكرة السقطة التي تودي بالكائنات العاقلة إلى وجودها بالأبدان. فإذ البدن يزول بزوال المعثرة، فالعودة إليه أمر مقضيّ بعودة المعثرة. لذا، يخلق اللّه المادّة على دفعات.

٣٣ قد يُعَدّ التأكيد بأنّ الثالوث وحده يحوز على طبيعة لا جسميّة، تختلف عن طبيعة سائر الخلائق التي سوف توجد بلا جسم بعد قيامتها، إقحاماً جاء روفينس به نصوص أوريجانس، لدى الذين يعتقدون بأنّ هذا الأخير أقام أنّ حالة الكائنات الأخيرة انعدام أجسامها. وفي الواقع أنّ أوريجانس لم يُثْبِت تأكيداً مثل هذا في كتاباته. بل إنّما تطرّق إلى المسألة من باب الجدال في أمور فلسفيّة، حيث الكلام على وجهي كلّ مسألة تطرح للنظر فيها. وما انعدام الجسم عن طبيعة الثالوث إلاّ مرتبطاً بانعدام التحوّل عنه، فيما الخلائق خاضعة للتحوّل؛ وأمّا الأجسام فهي علامة هذا الطابع العرضيّ الذي تلبث فيه. وقد وطّد أوريجانس خواصّ اللّه إذ شدّها إلى انعدام التحوّل فيه، ووحدة جوهره، وقداسته، وانعدام التركيب في طبيعته.

٣٤ لا يعني لفظ «أساس»، هنا، الوجود من حيث إنّه ركيزة يُجعَل فوقه خاصّة، أو شكل، فيحتلّ موقعه إلى جانب الموجودات، بل الوجود من حيث إنه بدء وانطلاقة. أمّا المظهر الماديّ فيأتي بدرجة ثانية، كأنّه تابع له صفة التتمّة بالنسبة إلى الوقائع الأساسيّة. فهو يُرى كأنّه مرافق لا غنى عنه.

٣٥ من المغالاة الحالمة أن يزعم البعض بأنّ عبارة أوريجانس هذه إنشاء وضعه روفينس، نظراً إلى صنعة المحاجّة المحكمة وحسن صياغتها. فإنّ مقولة العبارة ذات صبغة أوريجانسيّة لا غبار عليها (أنظر ١-٧-١؛ ٢-٩-١). وحسب فحواها أنّ الطبائع العاقلة لابثة في المادّة على الدوام، فلا مندوحة عن الفصل فيما بينها إلاّ بالفكر والرأي. وما يؤخذ من القول هذا أنّ الحالة الجسميّة تلازم الكائنات منذ تكوينها؛ وليس قائماً الادّعاء على أوريجانس بأنّه مال عن التعليم بانعتاق الكائنات الأخيرة من أبدانها.

كائنات حقيرة تتّخذ شكل جسم له من الكثافة والصلابة قسط أوفر، فتتميّز آنذاك مختلف أنواع العالم المرئيّة. أمّا إذا استُعمِلت من قِبَل كائنات كاملة ومغبوطة، فإنّها تزهو في سناء الأجسام السماويّة، وتكسو ملائكة اللّه وأبناء القيامة بلباس الجسم الروحيّ[٣٦]. مع هؤلاء جميعاً تبلغ حالة العالم الوحيد، المختلفة والمتنوّعة[٣٧]، كمالها.

إلاّ أننا لو شئنا مناقشة هذا بشكلٍ أوفى لوجب علينا سبر الكتب المقدّسة بانتباه أكبر واجتهادٍ، وبمخافة اللّه ووجل، لكي نرى هل يمكننا أن نجد فيها معنى مستتراً، في هذا الموضوع، ومخفيّاً يتعلّق بهذه المعضلات الصعبة والظليلة. إنّ الروح القدس يجلوه لمن هم أهل له، عندما تجتمع لدينا شهادات عديدة من هذا القبيل.

٢-٣-١ هل ثمّة عوالم متلاحقة؟

كذلك، يجب البحث هل سبق وجود عالم آخر عالمنا هذا، وهل تَمَاثَل في هذه الحال وعالمنا الحاليّ، أو تفوّق عليه قليلاً، أو كان دونه. أو البحث في عدم وجود أيّ عالم قطّ، ما سوى حالة شبيهة بالنهاية سوف تحطّ رحالها، على وفق ظنّنا، بعد اندثار الكلّ حينما يُسلَّمُ الملكوتُ للّه الآب؛ وفي أنّ هذه الحالة لم تكن، مع ذلك، منتهى عالم آخر، العالم الذي بدأ عالمنا بعده، حينما حمل تهاوي الطبائع العاقلة اللّه على أن يتّخذ قراره بخلق هذا العالم، على اختلافه، وبنحوٍ متباين ومتنوّع. ولكنّه يجب كذلك، في اعتقادي، السؤال هل من تأديب، بعد هذا العالم، وتطهير على شيء من القسوة، لا شكّ، والشدّةِ لأولئك الناس الذين خرجوا على الطاعة لكلمة اللّه، ولكنّهما يكونان بمثابة إرشادٍ للآخرين وتهذيب في الوقائع العقليّة، يبلغ بالذين أسلموا ذواتهم في بحر هذه الحياة لمثل هذا النوع من الدروس إلى فهم أوفى للحقيقة، فيصبحون قادرين على تقبّل الحكمة الإلهيّة، بعد إذ إنّهم شحذوا مداركهم. أو هل يتبع منتهى

---

٣٦ الجسم الروحيّ، أو الروحانيّ، حالة تقيم فيها الطبائع العاقلة بعد أن تهجر الجسم اللحميّ. وعند أوريجانس أنّ هذه الحالة وسط، تسمو، من جهة، على حالة اللبوث في بدن، وتقلّ، من جهةٍ ثانية، إزاء الطبيعة الإلهيّة. ولكنّ هذه الحالة الوسط ليست وقفاً على القائمين من بين الأموات، إذ هي حال ملائكة اللّه أيضاً. وعليه، فإنّ الجسم الروحيّ، أو الروحانيّ، حسب نظام أوريجانس الفكريّ، لا يلبث أن يتنقّى، بل يصفو، إلى أن يبلغ حالة أثيريّة تدنو دنوّاً من دائرة الطبيعة الإلهيّة. وفي هذا دليل على أنّ أوريجانس لم يتصوّر يوماً انعدام الأجسام عن الطبائع المخلوقة. أنظر ١كو ١٥: ٤٤؛ متى ٢٢: ٣٠؛ لو ٢٠: ٣٦.

٣٧ ثمّة، بالتالي، درجات ترقى فيها الكائنات بعد قيامتها إلى الحياة إلى أن تبلغ حالة سويّة تستقرّ كلّها فيها، وذلك بنحو مرتبط بمقولة ١كو ١٥: ٤١-٤٢. أنظر الحاشية السابقة.

كلّ الأشياء على الفور، بعد ذلك، أو هل يوجد ثمّة عالم آخر، شبيه بالعالم الحاضر، أو أفضل منه، وربّما أردأ[٣٨]، لأجل تأديب من يحتاجون إلى تأديب ومجازاتهم. وما عسى يكون هذا العالم الذي سيتبع العالم الحاضر؛ وكم من الزمن سوف يستغرق؛ وهل سوف يوجد حقاً. وهل يكون وقت لا يوجد فيه أيّ عالم، أو لم يوجد، أو هل وُجدت عوالم في آنٍ معاً، أو سوف توجد. أو هل يأتي يوم يمسي عالم فيه مساوياً كلّ المساواة، أو مشابهاً كلّ المشابهة، لعالمٍ آخر بدون تمييز قط[٣٩].

٢-٣-٢ حجج المكوث في جسم

لننظرنّ، قبل كلّ شيء، هل يمكن أن يتّفق أن يعيش كائن بدون جسم، حتّى نجلو جلاء أكبر هل يقوم قائم للمادّة الجسميّة على نحوٍ مرحليّ، وهل تضمحلّ فلا تكون من بعد على غرار ما كانت عليه قبل أن توجد. لو استطاع أحد، بالحقيقة، أن يحيا بدون جسم لاستطاعت الكائنات كلّها الشيء نفسه، لأنّ البحث السابق[٤٠] أظهر أنّ الجميع يتوقون إلى غاية واحدة. فإن استطاعت الكائنات كلّها، إذاً، التخلّي عن أجسامها فلن يكون للمادّة الجسميّة من بعد، لا محالة، وجود، لأنّه لا نفع لها من بعد. فكيف نفهم إذاً ما يقوله الرسول في هذا المقطع، الذي يخوض فيه في قيامة الأموات: **يجب أن يلبس هذا الفاسد عدم الفساد، وهذا المائت عدم الموت. ومتى لبس ما هو فاسد عدم الفساد وما هو مائت عدم الموت**[٤١]، تتمّ عندئذٍ كلمة الكتاب هذه: **إنّ الموت قد ابتُلع بالغلبة. فأين غلبتك، يا موت؟ وأين شوكتك يا منون؟ لأنّ شوكة الموت هي الخطيئة، وقوّة الخطيئة الناموس**[٤٢]. يبدو على الرسول، إذاً، أنّه ينوّه بمعنى مشابه[٤٣]. لأنّ العبارات: ما هو فاسد، وما هو مائت، المنطوق بها كأنّما بشعور من يلمس ومن يدلّ، علام تنطبق غير المادّة الجسميّة؟ وبالتالي، فإنّ مادّة الجسم

---

٣٨ إنّ التنويه بتعدّد العوالم، عند أوريجانس، إنّما من قبيل الطرح الفلسفيّ، وليس هو بموقف أو بتعليم، كما يخال البعض.

٣٩ يُفهم من فكر أوريجانس هذا أنّ الرواقيّين علّموا بتعاقب عوالم لا حصر لها، يشبه الواحد منها الآخر أيّما شبه. ولكنّ أوريجانس يسخر من اعتقادهم هذا.

٤٠ أي ١-٦-٢، حيث البحث يخوض في مسألة الخلائق العاقلة. أنظر أيضاً ٢-١-٢.

٤١ ١كو ١٥: ٥٣ ي.

٤٢ إش ٢٥: ٨؛ هو ١٣: ١٤؛ ١كو ١٥: ٥٥ي.

٤٣ أي أنّ الرسول يظهر كأنّه يصرف إلى خلوّ القيامة من تلاشي الأجسام.

هذه، الفاسدة الآن، سوف تلبس عدم الفساد متى تنشئ النفس الكاملة، الملقّنة تعاليم[٤٤] عدم الفساد، تركن إليه.

لا نَنْذَهِلَنْ إذا ما دعونا النفس الكاملة لباس الجسد، وهي المسمّاة هنا عدم فساد بسبب كلمة اللّه وحكمته؛ لأنّ ذاك الذي هو ربّ وخالق النفس، المسيح يسوع، هو يُدعى لباساً بالنسبة إلى القدّيسين، حسب كلمات الرسول هذه: **إلبسوا الربّ يسوع المسيح**[٤٥]. فكما المسيح هو لباس النفس[٤٦]، كذلك النفس تدعى لباس الجسد لسبب يمكن فهمه. إنّها زينته التي تخفي طبيعته المائتة وتكتنفها. فالقول بأنّه ينبغي على الفاسد أن يلبس عدم الفساد[٤٧]، إنّما هو معادل لهذا: ينبغي على طبيعة الجسم الفاسدة هذه أن تتقبّل لباس عدم الفساد، أي النفس الحاملة عدم الفساد في داخلها، لأنّها ليست بالتأكيد المسيح، حكمة اللّه وكلمته. وحينما يشترك هذا الجسم، الذي سوف نحوز عليه يوماً بصورةٍ أشدّ تمجيداً[٤٨]، بمن هو الحياة يبلغ إلى ما هو غير مائت بحيث إنّه يغدو بلا فساد. أمّا المائت فهو في الوقت نفسه فاسد؛ ولكنّنا لا نستطيع القول بأنّ الفاسد هو في الوقت نفسه مائت. إنّنا نقول في الحجارة أو الخشب إنّها فاسدة، ولكنّ هذا لا يستتبع قولنا عنها إنّها مائتة، ذلك أنّها لم تحظَ قطّ بالحياة. إلاّ أنّ الجسم الذي يشترك في الحياة ندعوه مائتاً[٤٩]، بل ندعوه أيضاً فساداً بحسب نظرة أخرى، إذ يمكن الحياة أن تُختَطَف منه، وهي تُختَطَف حقاً منه.

---

٤٤ إذ يؤلّف اللفظ صعوبة على استواء الفهم من جرى استعماله في العبارة، اقترح أحدهم أن يُستبدَل به لفظ آخر، مؤدّاه «سمات» عدم الفساد، أي علاماته الفارقة.

٤٥ رو ١٣: ١٤.

٤٦ النفس هي لباس الجسد، من حيث إنّها تمدّ مادّة الجسد المكوّنة من الفساد بعدم الفساد الذي تشتمل عليه. كذلك المسيح، فهو لباس القدّيسين من حيث إنّه يمحضهم الصفات التي بحوزته، من تأليه وفضائل وسائر الألقاب. إنّ الصورة مستوحاة من ٢كو ٥: ٤ في موضوع الجسد المقام من بين الأموات.

٤٧ ١كو ١٥: ٥٣.

٤٨ لما كان في وسع المادّة أن تقبل صفات متنوّعة، فإنّ في وسع الجسم أن يتحوّل أيضاً على وفق غبطة النفس التي يكسوها، بدون خلل يطرأ على ذات جوهره. وقد عبّر أوريجانس عن هذا الواقع في كتابه باللجوء إلى التمييز بين الجوهر والصفات، أو إلى مفهوم بذرة العقل، أو إلى الهيئة الجسميّة أيضاً.

٤٩ الموت على ثلاثة أنواع عند أوريجانس: فهناك الموت «الشائع»، أو «الذي لا أكتراث به»، وهو الموت الطبيعيّ؛ والموت عن الخطيئة، وهو موت هنيء ومجلبة للاغتباط؛ وموت الخطيئة، الذي يقف على طرف نقيض من الموت الطبيعيّ.

يقول القدّيس الرسول بطريقةٍ مذهلة: **ينبغي على الفاسد أن يلبس عدم الفساد**[٥٠]، مصوّباً أوّل الأمر عقله نحو الوضع العامّ للمادّة الجسميّة التي تركن النفس إلى استخدامها، ونحو جانبٍ تلبث هذه المادّة فيه. إنّه الجانب الجسديّ في حاله الراهنة؛ وهو جانب أرفع وأنقى، فيما بعد، مدعوّ روحياً. ويقول، من ثمّ، وهو يصوّب عقله نحو الوضع الخاصّ للجسم: **ينبغي على المائت أن يلبس عدم الموت**. أفيكون عدم الفساد وعدم الموت شيئاً آخر غير حكمة اللّه وكلمته وبرّه، هذه التي تصوّر النفس وتكسوها وتزيّنها[٥١]؟ هذه هي حال من يقول إنّ الفاسد يلبس عدم الفساد، والمائت عدم الموت. وفي هذه الدنيا، لم يلبس الفاسد بعدُ عدم الفساد، ولا اكتنف عدم الموت بعدُ المائت، مهما بلغ شأن تقدّمنا[٥٢]؛ ذلك أنّنا نعلم علماً ناقصاً[٥٣]، ونتنبّأ تنبّؤاً ناقصاً، ونرى كمن خلال مرآة، وفي لغز، ما يظهر لنا أنّنا نفهمه، ما دام تعلّمنا الذي يجري في الجسد يمتدّ، بلا أدنى ريب، ردحاً طويلاً من الزمن، حتى تستحقّ هذه الأجساد عينها التي تكتنفنا عدم الفساد وعدم الموت، من لدن كلمة اللّه وحكمته وبرّه الكامل، كما هو مكتوب: **ينبغي على الفاسد أن يلبس عدم الفساد، وعلى المائت أن يلبس عدم الموت**[٥٤].

٢-٣-٣ حجج عدم المكوث في جسم

بيد أنّ الذين يحسبون أنّ في وسع الخلائق العاقلة أن تحيا بدون أجسام يستطيعون أن يُنشبوا هنا بعض الصعوبات. لئن صحّ أنّ الفاسد يلبس عدم الفساد والمائت عدم الموت، وأنّ الموت سوف يُبتَلع في نهاية المطاف، لكنّ هذا لا يعني سوى اندثار الطبيعة الماديّة اندثاراً، هي التي كان للموت قدرة أن يؤثّر فيها بعض التأثير، إذ تتبدّى حدّة التعقّل لدى اللابثين في الجسم وقد بَرَتْها طبيعة المادّة الجسميّة. فإن خُلِعَت عنهم

---

٥٠ ١كو ١٥: ٥٣.

٥١ ثمّة، إذاً، عدم فساد أولاً، ثمّ عدم موت، ثانياً: والواحد منهما يختلف عن الآخر. أمّا عدم الفساد فواحد والنفس؛ ويظهر عند الموت، إذ ينحلّ الجسم فيكسو النفس جسم روحانيّ، وهو جسد القيامة. وأمّا عدم الموت فواحد هو والمسيح، الذي يزيّن النفس بحكمته وبرّه ونطقه.

٥٢ يعني التقدّم في معارج الفضيلة، التي تلطّف ثقل الجسم فتحدّ من إعاقته التي يعيق النفس بها. ولعلّ هذا الثقل عينه يحجب عنها رؤية الحقائق رؤيةً كاملة.

٥٣ ١كو ١٣: ٩، ١٢.

٥٤ ١كو ١٥: ٥٣.

أجسادهم أفلتوا من المضايقات التي يحدثها هذا الضرب من الاضطرابات. لكنّهم، إذ لا يقدرون أن يتخلّوا عن أيّ كساء جسميّ دفعةً واحدة، يُخال أنّهم حريّ بهم أولاً أن يقيموا في أجسام أرفع وأنقى، لا يمكن الموت أن يقهرها، من بعد، ولا أن تفخر شوكة الموت من جانبها. وهكذا، إذ تنكفئ الطبيعة الماديّة على نفسها، رويداً رويداً، يُبتَلع الموت ثمّ يندثر في نهاية المطاف. كذلك شوكة الموت، فإنّها تُبيدها النعمة الإلهيّة إبادة إذ تمسي النفس أهلاً لها، فيحقّ لها أن تحرز عدم الفساد وعدم الموت. حينئذٍ، يقول الجميع قولاً حصيفًا: **أين غلبتك، يا موت؟ وأين شوكتك، أيّها المنون؟ لأنّ شوكة الموت الخطيئة**[٥٥]. فإن يبدُ هذا كلّه محكم القول يبقَ علينا أن نؤمن بأنّنا سنوجد يوماً بلا جسم. وإن حصل القبول بهذا وذاع أنّ الجميع سوف يخضعون للمسيح، وجب أن يلازم هذا الزعم جميع الذين يشتمل الخضوع للمسيح عليهم، لأنّ جميع الذين يخضعون للمسيح سوف يخضعون في النهاية للّه الآب، الذي سيسلّم المسيح الملكوت إليه[٥٦]، حسب الكتاب؛ فيلوح هكذا أنّ استعمال الأجسام يبلغ وقتئذٍ أشدّه. وإذا ما بلغ أشدّه يرجع إلى العدم حيث كان من قبلُ.

ولكن، دعونا نفحص الصعوبات التي تمثل أمام الذين يجرون هذا الجري بتفكيرهم. إنِ الطبيعة الجسميّة فُنِيَت فناءً لبات من الضروريّ استرجاعها وخلقها مرّة ثانية؛ ذلك بأنّه يبدو ممكناً أن تستطيع الطبائع العاقلة، التي لا تُنـزَع ملكة القرار الحرّ منها قطّ، أن تستكين لبعض الاختلاجات. وفي وسع اللّه أن يسمح بذلك، لئلاّ يغيب عن بالها إن لَبِثَتْ في حال سكينة دائمة أنّ ثباتها في حال السعادة النهائيّة ينجم من النعمة الإلهيّة، لا من جرى فضلها[٥٧]. وممّا لا ريب فيه أنّ هذه الاختلاجات تستتبع مرّة ثانية تنوّع الأجسام واختلافها، هي التي تزيّن العالم على الدوام، لأنّه ما من عالم يمكنه قطّ أن يؤلَّف من غير التنوّع والاختلاف: إنّ ذلك ليستحيل استحالةً بدون المادّة الجسميّة.

٢-٣-٤ نقد نظريّة الرواقيّين في تعاقب عوالم متشابهة

أمّا الذين يقولون بتعاقب عوالمَ لا اختلاف يفرّق بينها، عوالمَ متشابهةٍ على نحوٍ

---

٥٥ ١كو ١٥: ٥٥ ي. ٥٦ ١كو ١٥: ٢٧، ٢٨، ٢٤.

٥٧ يحبس أوريجانس عن الجهد البشريّ كلّ أثرِ فضلٍ في إدراك الكائنِ السعادةَ الأبديّة، وينعطف به نحو العون الإلهيّ. ولكنّ أوريجانس لا يظننّ به أحد أنه سبق بيلاجيوس إلى صوغ عقيدة في هذا الجانب.

تامّ، فلا علم عندي بالحجج التي يستندون إليها[٥٨]. وإذا ما تمثّل أحدنا، بالواقع، عالماً يشبه عالماً آخر شديد الشبه به، فإنّه سيكون على نحوٍ يأتي فيه آدم وحوّاء ثانيةً كلّ ما أتَيا به من قبلُ، وسيكون ثمّ طوفان ثانٍ، ويعمل موسى[٥٩] نفسه على أن يخرج ثانيةً من مصر بشعب من ستّ مئة ألف نفس؛ وسيخون يهوذا نفسه معلّمه ثانيةً، ويرقب بولس ثانية ملابس الذين رجموا إستفانس؛ بل يحدث كلّ أمر حدث في هذه الحياة مرّة ثانية. إني لا أرى ما هي المبرّرات التي تخوّل أحدهم أن يأخذ بمثل هذه الإثباتات، إذا كانت النفوس تحوز على قرار حرّ، وكانت مصدراً لمضيّها قدماً أو لنكوصها على وفق مقدرة مشيئتها. فليست النفوس بمحتوم عليها أن تفعل هذا أو ترغب بذاك عبر خلجة ترتدّ على ذاتها وفق دوائر متماثلة، بعد دهور عديدة. ولكنّها تقود مجرى أفعالها إلى حيث تميل بها استعداداتها ميلاً حرّاً.

إنّ إثباتات هؤلاء من الناس لأشبه بإثبات ذاك الذي يتمنّى، فيما هو يلقي بمدّ قمح على الأرض، أن يغدو أمراً ممكناً أن يأتي وقوع الحبّات مماثلاً مرّة ثانية كلّ التماثل للمرّة السابقة، فتجد البذور كلّها التي بُذِرَت أماكنَها نفسَها كما في المرّة الأولى، بحسب الترتيب نفسه والأوجه عينها التي شكّلتها عندما نُثِرَت قبلاً. إنّ ذلك الأمر لمستحيل حدوثه، نظراً إلى كميّة الحبّات التي لا تُحصى في هذا المدّ، حتى لو استُعيدت الكرّة بهذه العمليّة مرّات لا حدود لها، على مرّ العصور، بلا نهاية. كما يبدو لي غير ممكن أن يستطيع عالم ما أن يُثَبَّت ثانية في الترتيب نفسه والطريقة عينها، في ما يتعلّق بالولادات والأموات والأفعال. وإنّما في مقدور عوالم مختلفة أن توجد بفضل تبدّلات لا يُستهان بها، بحيث إنّ أسباباً بيّنة تجعل حال عالم أفضل من حال عالم آخر، أو أسوأ منه، أو معادلاً له[٦٠]، حسب كلّ حال. أمّا فيما يتعلّق بعدد هذه العوالم وطريقة وجودها فأقرّ بجهلي. وإن أمكن أحدهم أن يكشفه لي أتعلّم منه ذلك بكلّ سرور.

---

٥٨ إلى جانب الرواقيّين الذين أخذوا بهذا الزعم، هناك الأفلاطونيّون والفيثاغوريّون. وقد استندوا في مزاعمهم إلى قضاء الله في الأقدار، وربطوه ربطاً وثيقاً بحركة الكواكب. أمّا أوريجانس فأعلى من شأن القرار الذي يأتيه الكائن طوعاً، فينصرف إلى الاقتداء بموجبه.

٥٩ في اعتقاد أوريجانس أنّه مهما تعدّدت العوالم على امتداد الأحقاب الدهريّة فإنّ قصد الله هو هو فيها كلّها، وتاريخ الخلاص هو نفسه أيضاً بدءاً من آدم وحوّاء حتى أحداث العهد الجديد.

٦٠ يفترق العالم وفق تصوّر أوريجانس، إزاء العالم الذي يتخيّل الرواقيّون شكله، في أنّ الأول يتحرّك بدافع من زخم روحيّ وخلقيّ، فيما الثاني يقرّر مصيره قضاء محتوم وقدر مشؤوم. وفي كليهما معاً، رغم ذلك، بعض شبه: فإنّ كونيهما عبارة عن دائرة مقفلة، إذ تلعب الخلائق المبروءة الدور مرّات متكرّرة في كلّ دورة كون.

٢-٣-٥ دهرنا دهر عذابات المسيح

لكنّ هذا العالم تمام دهور عديدة، على ما يقال، بل يُدعى هو نفسه دهراً[٦١]. ويعلّم الرسول أنّ المسيح لم يُقاسِ العذابات في الدهر الذي تقدّم على دهرنا، ولا في الدهر الذي وُجِد قبل الدهر السابق أيضاً، بل لست أدري هل يكون في وسعي أن أحصي الدهور السالفة جميعاً، التي لم يُقاسِ فيها العذابات. دونكم كلمات بولس التي يمكن استذكارها لأجل فهم ذلك: **غير أنّه الآن، في الأزمنة الأخيرة، ظهر مرّة واحدة ليبطل الخطيئة بذبيحة نفسه**[٦٢]. أجل، يقول إنّه قدّم ذاته ذبيحة مرّة واحدة[٦٣]، وظهر في الأزمنة الأخيرة لكي يبطل الخطيئة. بيد أنّ دهوراً أخرى ستحلّ بعد هذا الدهر، الذي جُعِل نهاية للدهور الأخرى بحسب بولس، كما نعلم ذلك خير علم من بولس نفسه: **ليظهر في الدهور المستقبلة غنى نعمته الفائق، بلطفه بنا**[٦٤]. إنّه لم يقل: في الدهر الآتي، ولا: في الدهرَيْن، بل، في الدهور المستقبلة. فأجزم[٦٥]، بالتالي، أنّ هذه الكلمة تدلّ على حشدٍ من الدهور.

لو كان ثمّة ما هو أعظم من الدهور حتى لَنَقدِرُ أن نفهم دهور الخلائق، لوجب علينا، في شأن سائر الكائنات التي تفوق الخلائق المرئيّة وتسمو عليها، أن نستمع إلى ما سوف يحدث ربّما لدى إعادة بناء الأشياء جميعاً، عندما يدرك الكون نهايته التامّة كواقع أعظم من الدهر، على الأرجح، فيه يحدث فناء كلّ شيء. وما يقودني إلى

---

٦١ الدهر، من حيث إنّه ردح من الزمان، لا يُحَدّ بحدّ؛ أما العالم فلفظ للدلالة على مجموعةِ أحداثٍ جرت في دهر. والجمع دهور دلالة على تعاقب عوالم متباينة فيما بينها.

٦٢ عب ٩: ٢٦.

٦٣ حسب البعض أنّ العبارة إضافة أتى بها روفينس موقعها من النصّ، ودليلهم إلى ذلك ما أورده إيرونيمس على حساب أوريجانس في شأن المسيح الذي تألّم مرّات عديدة. ويعوّل هؤلاء، إلى جانب هذا، على ما يؤكّده إيرونيمس ويوستينيانس معاً في شأن أوريجانس، ألا وهو أنّ الأخير قال بعذاب المسيح في عالم يأتي لأجل خلاص الشياطين. بيد أنّ أوريجانس يتكلّم على ذبيحة واحدة. وإذ اتّفق له أن أثار موضوع خلاص الأرضيّين والسماويّين فكلامه على مفعول الذبيحة الواحدة، ولا باعث ثمّة على الظنّ بأنّه يدعو بذبيحتين. كذلك الأمر في مسألة الصلب إذ هو واحد رآه الجميع. فإنْ حدث أنّه يتكلّم على الصلب غير المعاين، ذاك الذي تمّ في السماء، فليس بعاقل يأخذ إذ ذاك كلامه وكأنّه يريد به ذبيحة صلب أخرى؛ وإنّما المقصود إليه الوجه الفائق الطبيعة لذبيحة الصلب الأرضيّة.

٦٤ أف ٢: ٧.

٦٥ يحسن التنبّه إلى طريقة أوريجانس في شرح الكتاب: فهو، غالباً، ينطلق من قراءة حرفيّة ضيّقة حتى يفضي إلى قراءة لا تخضع لضوابط، ثمّ لا يعتّم أن يجزم بها القول.

ذلك سلطة الكتاب المقدّس، إذ يقول: **في هذا الدهر الحاضر وفي الآتي**[٦٦]. إنّه يبغي أن يُفْهِم بعبارة **وفي الآتي**، بلا أدنى ريب، شيئاً أكثر من دهر. ولننظر في ما يتفوّه المخلّص به، إذ يقول: **أريد أن يكونوا هم أيضاً حيث أنا**[٦٧]، وأيضاً: **ليكونوا هم أيضاً واحداً فينا، كما نحن، أنت وأنا، واحد**[٦٨]. ألا يبدو عليه أنّه يشير إلى واقع أعظم من الدهر، أو الدهور، بل من دهور الدهور ربّما، ألا وهو ما سيكون عندما لن تغدو الأشياء كلّها، من بعدُ، في الدهر، وإنّما اللّه كلاً في الكل[٦٩]؟

٢-٣-٦ معاني لفظ العالم

بعد أن خضنا في مسألة العالم على قدر طاقتنا، لن يبدو أمراً غير لائق أن نبحث في ما تعنيه تسمية العالم، التي نقع غالباً عليها في الكتب المقدّسة ولها معانٍ متنوّعة. إنّ ما نسمّيه باللاتينيّة عالماً، نطلق عليه باليونانيّة اسم كون[٧٠]. لا يعني لفظ الكون محض عالم وحسب، بل زينة أيضاً. وفي الواقع أنّ إشعيا يقول، عندما يعنّف بنات صهيون الشريفات: **بسبب أفعالك، يكون لك الصلع بدل زينة رأسك بالذهب**[٧١]. ويقابل لفظ زينة لفظ كون عينه. كما يقال أيضاً إنّ تفسير العالم مطويّ في رداء رئيس الكهنة، على حدّ ما نجده في حكمة سليمان: **في ثوب الكهنة كان العالم بأسره**[٧٢]. ويُدْعى عالمنا أيضاً الكرة الأرضيّة مع ساكنيها، كما جاء في الكتاب: **العالم كلّه خاضع لسلطان الشرّير**[٧٣]. ويذكّر أكليمنضس، تلميذُ الرسل، بالعوالم التي يطلق الإغريق عليها اسم المفازات، وبأجزاء أخرى من الكرة الأرضيّة، حيث لا يقدر أحدنا أن يذهب إليها، ولا يستطيع أحد من الساكنين فيها أن يعبر إلينا، فيقول: **لا يستطيع بنو البشر أن يجتازوا المحيط ولا العوالم وراءه، التي ترعى شؤونها ترتيبات اللّه الجبّار نفسها.**

---

٦٦ مز ١١٣؛ ٢٦ي.

٦٧ يو ١٧: ٢٤.

٦٨ يو ١٧: ٢١.

٦٩ تشبه حال الخلائق العاقلة في المستقبل حال الثالوث، حتى إنّه لا كيان لها يميّزها عنه فيما بعد، ولا زمان فيها ولا تحوّل. بيد أنّ هذا التصوّر لا يتّفق وتصوّر أوريجانس الداعي إلى حال العودة السرمديّة للخلائق إلى ما يميّزها.

٧٠ لا شكّ في إعمال روفينس يده في العبارة. إلى جانب هذا، لا ينطوي لفظ العالم باللاتينيّة على مدلولات لفظ الكون اليونانيّ. وقد توسّع أوريجانس في شرح هذا الأخير بتفسير وضعه في إنجيلَي يوحنّا ومتّى.

٧١ إش ٣: ١٧، ٢٤.

٧٢ حك ١٨: ٢٤.

٧٣ ١يو ٥: ١٩.

ويسمّى الكون سماء ويابسة عالماً أيضاً، على حسب كلمات بولس هذه: **أمّا حال هذا العالم فستغيّر**[٧٤]. وإنّ ربّنا ومخلّصنا يُلْمِحِ أيضاً إلى عالم آخر غير الذي نشاهده، يعسر وضع وصف له ورسم أطره عسراً شديداً. فهو يقول: **لست من هذا العالم**[٧٥]. إنّه يؤكّد أنّه ليس من هذا العالم، وكأنّه يأتي من عالم آخر. لقد قلنا لتّونا إنّه يعسر التطرّق إلى ماهيّة هذا العالم، خشيةً من أن يغتنم البعض الفرصة لكي يفهموا أنّنا نؤكّد بذلك وجود بعض صور ممّا يدعوه الإغريق أفكاراً. فإنّ الكلام على عالم غير هيوليّ، لا حيّز له إلاّ في الخيال وفي ملعب الأفكار[٧٦]، غريب كلّ الغرابة عن نمط تفكيرنا؛ بل لست أرى كيف يسعهم أن يثبتوا مجيء المخلّص منه وعودة القدّيسين إليه. ولكن، لا مراء أنّ المخلّص يدلّنا بذلك على أمر أبهى وأشدّ رواء من العالم الحاضر، وأنّه يحثّ من يؤمنون به ويحضّهم على التوق إليه بجوارحهم. أماّ أن يكون هذا العالم الذي كلامنا فيه، والذي يريد أن يبعث بالتفكير إليه، منفصلاً عن هذا العالم، أو نائياً عنه من حيث المكان والصنف والمجد، أو أن يكون متفوّقاً عليه مجداً وصنفاً، بالرغم من انحصاره في حدود هذا العالم، وهو مقولة تبدو لي أكثر استحساناً، فأمر غير ثابت، بل هو غريب برأيي عن الأفكار والمدارك البشريّة. بيد أنّ بعض شذراتٍ فهمٍ قد يرد إلينا من الإلماحات التي يبدو أكليمنضس أنّه يسديها عبر هذه الكلمات: **لا يستطيع بنو البشر أن يجتازوا المحيط ولا العوالم وراءه**، متحدّثاً عن العوالم التي وراءه بصيغة الجمع، ويقدّمها وهي توجّهها وتسوقها عناية اللّه العليّ نفسها، موحياً لنا بأنّ الكون بأسره ممّا هو قائم وممّا يوجد، ومن وقائع سماويّة وما فوقها في العلاء، وأرضيّة وجهنميّة، يؤلّف عالماً واحداً وكاملا[٧٧]، بالمعنى العامّ، فيه وبه تنحصر سائر العوالم، إن هي وُجِدَت.

---

٧٤ ١كو ٧: ٣١.

٧٥ يو ١٧: ١٤.

٧٦ إنّ في العبارة - لا مرية - خفض جناح من المذهب الأفلاطونيّ، حيث الأفكار ترد الأبدان متى تعثر فقط. وقد نقل أوريجانس عبارته عن الرواقيّين، الذين تعوّذوا باللّه عن أن تخالط المادّة عالم الروح، فرفضوا الاعتراف بحقائق جسميّة فيه. أمّا نظرة أوريجانس فتناقض موقف الرواقيّين في هذا: أنّ الأفكار محشورة كلّها في الكلمة، الذي هو الحكمة البارئة، وتنتقل من ثمّ لتوجد في أشكال وهيئات متمايزة بعضها إزاء بعض.

٧٧ يشكّل العالم المرئيّ والعالم الذي لا يُرى عالماً واحداً، لا عالمين بدون علاقة بينهما، كما الحال عند أهل العرفان الذين يؤثرون الكلام على العلى والدنى. إلى جانب هذا، يلاحَظ الفرق بين أوساطٍ فوق السماء، في هذا العالم الحاوي على مواضع شتّى وأماكن عديدة، وأوساط السماء التي تشاهد. كما يميّز أوريجانس بين العالم المحسوس والعالم المدرك من غير أن يفصل بينهما.

هذا ما يحدو بالبعض أن يعتقد بأنّ كلاً من كوكب القمر والشمس والنيّرات الأخرى، المدعوّة أجراماً[٧٨]، يسمّى عالماً. ولكنّهم يريدون، مع ذلك، أن يسمّوا الفلك الذي يتخطّاها، أي فلك الثوابت، عالماً بالمعنى الدقيق. وهم يُشْهِدون كتاب النبيّ باروك[٧٩] على زعمهم هذا، حيث الإشارة أجلى بياناً إلى العوالم السبعة، أو الأجرام السبعة. ويريدون فوق هذه المجرّة التي يطلقون عليها اسم مجرّة الثوابت مجرّة أخرى تحتوي، حسب رأيهم، في سعتها التي لا حدّ لها واشتمالها الذي لا يوصف، على فضاءات المجرّات الأخرى بكاملها، محيطة بها على أكمل وجه، كما تحتوي السماء عندنا على كلّ ما ينبسط أسفلُ. هكذا تكون الأشياء كلّها داخل هذه المجرّة، كما اليابسة عندنا هي تحت السماء[٨٠]. إنّ ما تسمّيه الكتب المقدّسة، ونحن نؤمن بها، **أرضاً جيّدة وأرض الأحياء**[٨١] إنّما سماؤها ما تحدّثنا فيه أعلاه، السماء حيث أسماء القدّيسين مدوّنة[٨٢]، أو دُوِّنَت بحسب كلام الربّ. إنّ هذه السماء تحوي وتكتنف هذه الأرض، التي وعد بها المخلّص في إنجيله صانعي السلام والودعاء[٨٣]. وهؤلاء أنفسهم يريدون أن تكون أرضنا، واسمها الأوّل يابسة، قد اقتبست اسمها من تلك الأرض، كما القبّة التي هي سماؤنا أطلق عليها لفظ تلك السماء نفسه[٨٤]. بيد أنّنا خضنا في غمار هذا الكلام على نحو أكمل، عندما أقمنا البحث عن معنى الجملة: **في البدء، خلق الله السماء**

---

٧٨ راجع ما قلناه آنفاً في هذا الموضوع ١-٧-٣، الحاشية رقم ١٥.

٧٩ واقع الحال أنّ **رؤيا باروك** الموضوعة باليونانيّة لا تذكر سوى خمس سماوات. ولكنّه يحتمل أنّ الكتاب قد حمل في جنباته كلاماً على سبع سماوات أيّام قرأ أوريجانس فيه. إنّ هذه الرؤيا إنشاء مسيحيّ وضعه كاتب مقتبساً مشاهده عن أثر يهوديّ يرقى إلى مطلع القرن الثاني. وفيما يذكر إيريناوس أيضاً سبع سماوات، نجد هيلاريون وغريغوريوس النيصيّ لا يتحدّثان إلاّ عن سماوات ثلاث. أمّا أهل العرفان فميّزوا في سبع سماوات الشمس، والقمر، والمريخ، وعطارد، والمشتري، وفينوس، وزحل. وإذ سمّوها النيّرات السبعة أقاموا نيّراً ثامناً أيضاً جعلوه في سماء النجوم الثابتة. ولكنّ أوريجانس يأتي الكلام في ثلاث سماوات فقط، ناهجاً أثر القدّيس بولس في ٢كو ١٢: ٢، عندما وضع شرحاً لكتاب نشيد الأناشيد. وما رأي هيلاريون المشابه، وغريغوريوس النيصيّ، إلاّ تمثّلاً أيضاً برؤية بولس المذكورة. إلى جانب هذا، يحتجّ أوريجانس على فكرة السماوات السبع بأنّها من غير سند كتابيّ.

٨٠ هذه المجرّة الأخيرة هي التاسعة ترتيباً، إذ تلي مجرّةَ الثوابت وأجرامَ الكواكب السبعة (أنظر الحاشية السابقة). وقد ورد عند شيشرون نصّ يشبه إلى حدّ بعيد ما يختصّ بهذه المجرّة الأخيرة، التاسعة ترتيباً، يسمّيها الإله الأسمى.

٨١ لو ٨: ٨؛ مز ٢٦: ١٣.

٨٢ لو ١٠: ٢٠.

٨٣ متى ٥: ٤.

٨٤ تك ١: ١٠، ٨.

والأرض[٨٥]. ففيها تنويه بسماء أخرى وأرض أخرى غير القبّة السماويّة التي أُبْدِعَت بعد يومين، على ما جاء في الكتاب[٨٦]، وغير اليابسة التي دُعِيَت فيما بعد أرضاً[٨٧].

لا ريب في أنّ بعضهم يقول إنّ هذا العالم فاسد بما أنّه خُلِق، ولكنّه لا ينحلّ رغم ذلك، لأنّ مشيئة اللّه الذي خلقه ويحفظه لئلا يسود عليه الفساد[٨٨] أقوى من الفساد وأشدّ اقتداراً منه. إلاّ أنّنا نكون أكثر دقّة إن اعتقدنا الاعتقاد عينه بشأن هذا العالم، الذي قلنا فيه إنّه فوق مجرّة الثوابت. فهو لا يخضع للفساد في شيء، بمشيئة اللّه، إذ لم يقبل ما يبعث على الفساد. هذا العالم هو، بالحقيقة، في حوزة القدّيسين الذين تنقّوا التنقية الكاملة، لا الماكرين كما هو حال عالمنا. ألم يكتب الرسول في هذا: **إلينا نحن الذين ننظر لا إلى ما يُرى، بل إلى ما لا يُرى؛ فإنّ ما يُرى إنّما هو وقتيّ، وأما ما لا يُرى فهو أبديّ. فإنّا نعلم أنّه إذا نُقِض مسكننا الأرضيّ، حيث نقيم، فلنا في السماوات مسكن من اللّه، بيت لم تصنعه الأيدي، أبديّ**[٨٩]. وبما أنّه يرد في موضع آخر أن **سأعاين السماوات، صنع أناملك**[٩٠]، وبما أنّ اللّه يعلن بالنبيّ في أمر ما يُرى: **إنّ يدي صنعت هذا كلّه**[٩١]، فهو يؤكّد هكذا أنّ هذا المنزل الأبديّ، الذي وُعِد به القدّيسون في السماوات، لم تصنعه يد، مبرهناً أنّ ثمّة، بلا أدنى ريب، فرقاً بين خَلْق ما يُرى وخَلْق ما لا يُرى[٩٢]. فإنّ ما لا يُرى ليس له ما لغير المرئيّ من معنى. لأنّ غير المرئيّ ليس أنّه لا يُرى وحسب، وإنّما لا يمكن أيضاً أن يُرى بسبب طبيعته؛ وقد أطلق الإغريق عليه اسم غير ذي جسم. أمّا الوقائع التي لا تُرى[٩٣]، حسب

---

٨٥ تك ١: ١.

٨٦ تك ١: ٧ ي.

٨٧ السماء والأرض الوارد ذكرهما في تك ١: ١ غير القبّة واليابسة المذكورتين في تك ١: ٨، بالنسبة إلى أوريجانس. فالأوّلان مقرّ المغبوطين، وربّما المدارك السابقة بوجودها أيضاً. وفي سائر الأحوال، يرجع التمييز بين الأرض واليابسة إلى الغنوصيّة.

٨٨ رو ٨: ٢١.

٨٩ ٢ كو ٤: ١٨؛ ٥: ١.

٩٠ مز ٨: ٤.

٩١ إش ٦٦: ٢.

٩٢ يحمل تفسير أوريجانس الحرفيّ على التمييز بين عالمنا الأرضيّ، المقول فيه بالرمز إنّه من صنع يدي اللّه، والعالم السماويّ غير المصنوع من مادّة جسميّة، وغير المبروء بالتالي بيدي اللّه الذي أعطى المادّة قالبها.

٩٣ ٢كو ٤: ١٨.

بولس، فتمكن مشاهدتها طبيعيّاً، بيد أنّ ذلك غير ممكن بعد، حسب زعمه، للذين ينالون الوعد بها[٩٤].

٢-٣-٧ الفرضيّات الثلاث

ها نحن قد وضعنا أطر هذه المعتقدات الثلاثة[٩٥]، على قدر ما استطعنا أن نفهمها، في موضوع نهاية الأشياء كلّها والسعادة التامّة. فليحكم كلّ قارئ بنفسه، بتؤدة

---

٩٤ لأجل فهم الشرح الذي يقدّمه أوريجانس، لا بدّ من التوحيد بين المفاهيم: فإنّ غيرَ المرئيّ غيرُ ذي جسم، لذلك ليس أنّه لا يُرى وحسب، بل لا يمكن أن يُرى أيضاً. وإنّ ما لا يُرى ذو جسم من صنف خاصّ، لذلك يقول أوريجانس فيه إنّه تمكن مشاهدته طبيعيّاً، أي على موجب طبيعته الخاصّة. ولكنّه يذكر، من ناحية ثانية، في ٢-١١-٧، أنّ المغبوطين يبلغون إلى الوقائع غير المرئيّة. أفيكون ثمّة تناقض بين القولين؟ هل يمسي المغبوطون، حسب قوله أعلاه، بغير ذي جسم فيروا غير المرئيّ؟! لا، ليس من تناقض. فالوقائع غير المرئيّة المشار إليها، إذ هي بلا جسم من طبيعتها، تمتّ بصلة إلى عالم المدركات والأفكار الذي يكتنفه الكلمة، حكمة الله. وفي وسع المغبوطين، حينئذٍ، بفضل تجسّد الكلمة، أن يرنوا بأبصارهم إلى عالم هذه الوقائع. وعليه، فإنّ أوريجانس يميّز بين عالم الأفكار المدركة بالبصيرة المستنيرة بالمسيح، وعالم المدارك العاقلة، السابقة بوجودها، أو المغبوطة.

٩٥ لما كانت دراسةُ أوريجانس حالةَ الكائنات التي سوف تصير إليها في آخر الأزمان تستند في حيّز غالب منها إلى رؤية فلكيّة رائجة في أيّامه، وإن مشوبةٍ بوجهات متباينة، كان لا بدّ من إلقاء مزيد من الضوء عليها في هذه العجالة؛ يقول فلامان في هذا الخصوص:

«يُنْزِل أوريجانس هنا بعضَ شروح تشبيهيّة ذات صبغة إسخاتولوجيّة (من مثل قَدَر النفوس والكون، في منتهى الزمان) في شريحة رؤى فلكيّة استعارها من العلوم الدنيويّة. ويلازم جانبَ نظام أفلاطون المبسّط، في ما هو من أمر بنية العالم، حيث سبعة أفلاك محوريّة، يحمل كلّ واحد منها أحد الأجرام السبعة، ثمّ فلك ثامن منبسط السطح يحمل الكواكب الثوابت. ولكنّه يذكر أيضاً فلكاً تاسعاً خارج البقيّة، يحيط بها كلّها. من الممكن أن يُنْظَر إلى هذا الفلك التاسع كأنه أكثر جوانب فلك الثوابت حياداً. وكان الرواقيّون، بعضهم، من أمثال خريزيبُس وبوسيدونيوس، يميّزون بينه وبين الثوابت، ويعتبرون أنّه من نار شديدة الصفاء، أي الأثير. وما الفرضيّة الثانية، التي تنصّ على أنّ العالم، أي الأجرام الثمانية، يمكنه بمجمله أن ينقلب أثيراً عند منتهى الأزمنة، سوى إطباق على تصوّر بوسيدونيوس هذا، الذي اطّلع أوريجانس عليه بواسطة فيلون. بيد أنّه يمكن أن يُرى فيها أيضاً إلماح إلى الجرم التاسع، الذي يحتضن سائر الأجرام كلّها، بحسب فرضيّة تَبَادُر الاعتدالين التي اكتشفها هيبّارخُس، ويملي عليها حركتها اليوميّة شرقاً فغرباً، التي تضاف إلى حركتها المناسبة لكلّ واحدة منها غرباً فشرقاً (حركةُ فلك الثوابت المقدّرة بدرجةٍ كلّ قرن حاملةً على التيقّن من تبادر الاعتدالين)... ويورد دوهيم... نصّاً آخر لأوريجانس يَظهَر فيه الإلماح إلى حركة التبادر بمقدار درجةٍ كلّ قرنٍ ظهوراً جلياً: ما التمييز بين «الأبراج الحسيّة» و«الأبراج القابلة للإدراك»، الذي يعزوه أوريجانس لعلماء الفلك، إلاّ تمييز بتولماوس الذي أدخله في أناجيله الأربعة لإنقاذ علم الفلك من الاكتشاف الذي تهدّده هيبّارخُس بالقضاء عليه. إنّ ترجمة إيرونيمس مجلبة للتأكيد على ما سبق: ففيها أنّ الجرم التاسع يحيط

ودقّة، هل يودّ أن يرضى عن أحدها فيختاره له. لقد جاء أنّ لدى بعضهم اعتقاداً بأنّه يمكن العيش بدون جسم متى أُخضِع كلّ شيء للمسيح[٩٦]، ثمّ للّه الآب بواسطة المسيح، عندما يمسي اللّه كلاً في الكلّ[٩٧]؛ أو أنّ المادّة الجسميّة نفسها، المتّصلة بأرواح صفيّة كليّةِ النقاوة، تضيء منقلبة إلى حالٍ أثيريّ، على وفق قدر الذين يكتسون بها أو استحقاقاتهم، حسب قول الرسول هذا: **نحن أيضاً سنتحوّل**[٩٨]، وذلك عندما يُخضَع كلّ شيء للمسيح، ثمّ إلى اللّه بواسطة المسيح؛ أو أنّ مسكن الأتقياء والمغبوطين يكون فوق المجرّة المسمّاة مجرّة الثوابت، كفي الأرض الجيّدة، أرض الأحياء، التي سوف ينالها صانعو السلام والودعاء[٩٩]، وذلك عندما تزول حال الأشياء التي تُرى[١٠٠]، وينتفي كلّ فساد ويتنقّى، ويُذهَب بحال هذا العالم بأكمله حيث مجرّات الكواكب على حدّ

بالغلاف αντιζωνη، واللفظ فريد بنطقه، ويشير ربّما إلى «الجرم ذي الحركة المعاكسة» الذي أسفله، أي جرم الثوابت. وليس يمتنع أن يخلط أوريجانس هنا نظرة الرواقيّين الفيزيائيّة ونظرة بتولماوس الفلكيّة.

من ناحية ثانية، يميّز بين ثلاث سماوات على أطراف الكون المنظور؛ أمّا آخرها، على الأقلّ، فسماء غير مرئيّة قطّ. أتُراه متأثّراً بنظرة الرواقيّين التي تقيم أنّ ثمّة نيراناً ثلاثاً، أو بفلك الكلدانيّين القديم ذي الأجرام الثلاثة (القمر والشمس والثوابت)، الذي ترك بصماته في رؤية القرون الأولى الوثنيّة إلى آخر الأزمنة؟ إنّه لا يعتّم أن ينسق هذين الشطرين من الكون، فينضدهما جنباً إلى جنب واضعاً الواحد منهما فوق الآخر بعض الشيء: فيتماهى الجرم الثامن (المنبسط السطح) مع الجرم السماويّ الأول؛ والتاسع (الأرض الجيّدة) مع الثاني، ويؤلّف الجرم السماويّ الثالث نوعاً من غلاف مفهوميّ للعالم، فيه تستقرّ أنفس القدّيسين. إنّ التماهي الأول، أي تماهي الجرم المنبسط السطح مع الجرم السماويّ الأول، غير واضح كلّ الوضوح، فهو ينتج عن التماهيين الآخرين.

لا ينبغي البحث عن تلاحم وثيق في هذا التصوّر الفلكيّ، الذي يقوم خصوصاً بمثابة دعامة لإسخاتولوجيّة منفتحة على فرضيّات عديدة. وفي هذا دوهيم على حقّ عندما يزعم أنّه واجدٌ الدليل، في هذه النصوص، على أنّ اكتشافات هيبّارخُس التي عاد بتولماوس إليها «قد استحوذت على ثقة جمّة في وسط مدارس الإسكندريّة».

ومن الجدير بنا التنويه إلى ملحوظتين: الأولى أنّ لفظ الغلاف αντιζωνη يُرَدّ في المعاجم إلى أوريجانس قطّ. ويدلّ، بحسب معناه الذي ينقله عدد قليل فيها عن غير وثوق، على الحيّز المقابل. وهذا يناسب إمّا الجرم المنبسط السطح، الذي يتحرّك غرباً فشرقاً، بوجه يخالف فيه حركة اليوم، وإمّا المجموعة المؤلّفة من الأجرام الفلكيّة وجرم الثوابت، التي تتحرّك بدوافع مختلفة غرباً فشرقاً. إذ ذاك، يتحرّك الفلك التاسع بوجه مخالف، على وفق حركة اليوم، أي شرقاً فغرباً، ولا يلبث أن ينقل حركته هذه إلى الأجرام المحكومة به.

وأمّا الملاحظة الثانية فتتعلّق بقول إيرونيمس بأنّ السماء الثالثة تكتنف الأرض الجيّدة بدورانها. ولكنّ روفينس يتكلّم على السماء التي تحيط بهذه الأرض وتحتوي عليها، «كما في حرم أشدّ عظمة». فحسب رأي إيرونيمس، السماء الثالثة دائمة الحركة، فيما رأي روفينس مخالف هذه الرؤية. ومن الجائز أنّ الأخير أقرب إلى الصواب.

٩٦ ١ كو ١٥: ٢٨. ٩٧ ١ كو ١٥: ٢٨. ٩٨ ١ كو ١٥: ٥٢.

٩٩ لو ٨: ٨؛ مز ٢٦: ١٣؛ متى ٥: ٤. ١٠٠ ٢ كو ٤: ١٨.

ما يقال، فيترقّع. إنّ ما يناسب هذه الأرضَ السماءُ التي تحيط بها وتحبسها كأنّها عقرة دار بهيّة، السماءُ بمعناها الحصريّ والأول. وفي هذه السماء، وعلى هذه الأرض، سوف تُجْرى نهاية الأشياء كلّها وكمالها، على نحوٍ ثابت[١٠١]، وأكيد، ودائم. حينذاك، يستحقّ الذين استقاموا بمقاساتهم الأعذبة لأجل تنقيتهم من آثامهم، أن يسكنوا في هذه الأرض، والذين أطاعوا كلمة اللّه وأظهروا أنفسهم أنّهم أهل لأن يقبلوا كلمته وتبعوها، يستحقّون ممالك هذه السماء، أو السماوات، كما جاء في الكتاب[١٠٢]. بذلك تتمّ هذه الأقوال: **طوبى للودعاء لأنّهم يرثون الأرض. طوبى للمساكين بالروح لأنّ لهم ميراث ملكوت السماوات**[١٠٣]، وما يقوله المزمور: **سيرفعك لترث الأرض**[١٠٤]. إنّ لفظ نزل يُستعمَل في معرض الكلام على هذه الأرض الدنيا؛ أما بشأن تلك الأرض، التي من العلاء، فيُسْتَعمَل لفظ رُفِع. هكذا يبدو أنّ طريقاً انفتحت بين تلك الأرض وتيك السماوات، بفضل مسالك القدّيسين. إنّهم لا يجدر بهم أن يَلزموا البقاء في هذه الأرض، بل أن يسكنوا فيها، لكي يعبروا من ثمّ إلى ميراث ملكوت السماوات، عندما يحرزون بعض الشوط.

---

١٠١ الثبات في كمال الأشياء لا يعني قطّ ركوداً، وإنّما استمراراً في المضيّ قدماً فيها، ما دام المغبوطون مدعوّين إلى تقدّم أكبر بحسب ٢-١١-٥ وما يلي.

١٠٢ أنظر متى ٥: ٣.

١٠٣ متى ٥: ٤، ٣.

١٠٤ مز ٣٦: ٣٤.

الحلقة الثانية من المقالات (٢-٤ حتى ٤-٣)

المقالة الأولى*: في أنّ إله الناموس والأنبياء والأناجيل[1] إله واحد، وأنّه الإله نفسه بالنسبة إلى العهدين القديم والجديد (٢: ٤-٥)

القسم الأوّل

٢-٤-١ كلام يسوع على الخالق ككلامه على أبيه

أمّا الآن وقد خضنا على قدر ما أمكننا الاقتضاب في مناقشة هذه المواضيع، حسب

* ها هو أوريجانس يشنّ الغارة تلو الأخرى على من اختار نصيب الزندقة بفكره، بعد أن كان قد بسط الكلام في رحاب المباحثات المتعلّقة بالأقانيم الثلاثة. وأولى تلك الغارات التي قادها بحميّةٍ وطيسٍ دفعها ضدّ أهل العرفان وأتباع مرقيون، الذين ميّزوا بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد. فقد حطّوا من مقام الأوّل إزاء الثاني، أو اعتبروه كأتباع مرقيون إلهاً عادلاً، لا صالحاً، بل صوّروه على قسط من القسوة والفظاظة على خلاف الإله الصالح الذي عرفه العهد الجديد. إنّ مثل هذا الجدل وجد قبل أوريجانس، عند كلّ من إيريناوس وترتليانس وأكليمنضس.

والعهد الجديد إذ يرجع إلى القديم إنّما يُري الراغب في المعرفة وحدة الإله في كلا العهدين، أي تماثل أبي ربّنا يسوع المسيح والخالق الذي برأ الكون وخفاياه. إلاّ أنّ الزنادقة يجدون حجّة في تصوّرات بشريّة جاد بها كتّاب العهد القديم على شخص الله، ومقصدهم التمييز بينه تعالى وبين إله العهد الجديد. فإذ إنّ الله لا يُرى، وقد قال الكتاب بمعاينة موسى إيّاه، فثمّة تناقض. إلاّ أنّهم لا يعقلون، لأنّ أهل العرفان لا يثبتون على فهم مناسب للفظ «رأى»، فيحسبونه يدلّ قطّ على المشاهدة بالعين، فيما يستعمل اللفظ للدلالة على عمل غير محسوس أيضاً. كذلك، يعمد الزنادقة إلى الحديث عن الأهواء ناسبين إيّاها إلى إله العهد القديم؛ بيد أنّ في العهد الجديد تعابير تذهب المذهب نفسه. ففي كلا العهدين، لمثل هذه التعابير معانٍ يجب الأخذ بها على الصعيد الروحيّ وكأنّها من أساليب البيان.

وينبري أوريجانس إلى التصدّي لمزاعم أهل العرفان وأتباع مرقيون، في القسم الثاني، عندما يتناول الكلام على الإله العادل في العهد القديم، والإله الصالح في العهد الجديد. ويبادر إلى نقض ما يرون في العدالة من رؤى ضيّقة. فهم يحسبون أنّ الذي يُنْزِل القصاص بغيره ما هو بصالح، لأنّهم لا يبصرون منفعته. وأمّا العادل فيظنّونه أنّه الذي يأتي الشرّ بشرّ مثله. إلى جانب هذا، فهم يقتطعون من الكتاب آيات تشهد على كلام قصاص، ومن العهد الجديد على آيات فيها موضع رحمة. ولكن، لو اقتفى امرؤ أثرهم في تصفّحهم الكتب المقدّسة لأسقط دعواهم على رؤوسهم. فإذا كان إبليس وأعوانه من الخاطفين الأثمة أشراراً بالطبيعة، لا بالاختيار الحرّ، كيف يكون الله بالتالي عادلاً لو أنزل بهم العقاب؟ وكيف يكون إله العهد الجديد، أيضاً، صالحاً لو أسلمهم إلى الهلاك؟

ويخوض أوريجانس، غبّ ذلك الكلام، في نقاش فلسفيّ يدور الحجاج فيه حول الفضيلة والخبث والعدل والصلاح، وهمّه منه الانتقاء الضروريّ بين هذه الفضائل. فإنّه تعالى إنّما يصنع حسناً عندما يعدل، إذ إنّه يُنْزِل العقاب بالخليقة، لأنه إنّما يؤدّب ويخلّص بصنيعه. وعليه، ما من عدلٍ بدون صلاح، كما لا صلاح بدون عدل.

١ وجد العنوان بدون لفظ «الأناجيل» عند فوتيوس، فأضفناه لمزيد من التوضيح، إذ يبقى العنوان مبهماً بدونه.

الترتيب الموضوع لها، فيبقى علينا وفق مطلع قصدنا[٢] أن ندحض من[٣] يسوّل لهم فكرهم بأنّ أبا ربّنا يسوع المسيح غير الإله الذي كان يجيب موسى عن مسألة الناموس ويرسل الأنبياء، إلهِ الآباء إبراهيم وإسحاق ويعقوب. ولا بدّ لنا، في البداية، من الرسوخ في هذه العقيدة الإيمانيّة. لذلك، لنمعن النظر في ما يرد غالباً في الإنجيل، ويأتي متّصلاً بفعل من أفعال ربّنا ومخلّصنا: **لكي يتمّ ما قيل بالنبيّ**[٤]، كيتَ وكيتَ من الأنبياء، إذ من الجليّ أنّهم أنبياء اللّه الذي برأ العالم[٥]. ففي منطق قويم، نستشفّ أنّ الذي بعث الأنبياء قد تنبّأ هو نفسه عمّا كان يجب بشأن المسيح. وما من مرية في أنّ هذا لم يتنبّأ به إله غريب عنه، بل هو أبوه الخاصّ. وما استخراجُ المخلّص ورُسُلِه المتواترُ أمثالاً من العهد القديم سوى إشارة إلى المكانة التي كان المخلّص وتلاميذه يولونها الأقدمين. إنّ قول المخلّص وهو يحثّ تلاميذه على الصلاح: **كونوا كاملين كما أنّ أباكم السماويّ هو كامل، هو الذي يشرق شمسه على الصالحين والأشرار، ويمطر على الأبرار والظالمين**[٦]، ليوحي وكأنّه حقيقة ناصعة البيان، إلى كلّ امرئ، حتى لو غلظ ذهنه، بأنّه لا يبسط على تلاميذه قدوةً إلهاً غير خالق السماء، ذاك الذي يغدق الأمطار.

وعندما يقول إنّه ينبغي علينا أن نصلّي هكذا: **أبانا الذي في السماوات**[٧]، علامَ، تراه، يدلّ؟ هل من آخر سوى اللّه الذي ينبغي ابتغاؤه في جوانب العالم العليا، أي

---

٢ يجلو هذا اللفظ جلاء ناصعاً الدور الثاني من المقالات التي يزمع أوريجانس الخوض فيها، بعد أن سبق فتطرّق إلى ثلاثة من المواضيع الرئيسة: الثالوث الأقدس، والخلائق العاقلة، ثمّ العالم والخلائق التي توجد فيه. إنّه يعود، إذاً، عند هذا الحدّ من المعالجة إلى البسط الذي تناوله بالكلام في رأس الكتاب، أي إلى افتتاحه التعليم بأمّهات الإيمان المسيحيّ.

٣ يرمي بكلامه إلى أتباع العرفان ودعاة مذهب مرقيون. وكان ترتليانس قد سبق فدحض مزاعم مرقيون التي ادّعى بها على اختلاف إله العهد الجديد عن إله العهد القديم. ولكنّ أوريجانس لا يفصل بين الفريقين، شأنه في هذا شأن أكليمنضس الإسكندريّ، بالرغم من أنّه يحمل على أتباع فالنتينس في غالب الأحيان، ولا سيّما في مقام الكلام على الطبيعة الإلهيّة.

٤ متى ٢: ١٥؛ ٤: ١٤ إلخ.

٥ قد يخيّل للقارئ أنّ أتباع مذهب فالنتينس أخذوا بأفكار النبوّة قطّ على مرسلي اللّه في كلا العهدين؛ لكنّ هذه الرؤية مخطئة في منظورها. فأتباع فالنتينس إنّما أقاموا على الاعتراف بالتدبير النبويّ حسب ترتيب اللّه الجليل في فترة العهد القديم. بيد أنّهم، وهذه خاصّة معتقدهم، رأوا أنّ بعض الأنبياء قد أصابوا من وحي اللّه قبساً بدون وسيط، منكرين على الروح دوره الإلهيّ. لذلك، فما يُحاجُّ أوريجانس به هنا هؤلاء الأناس لا يفي بالغرض المروم، ذلك أنّه يستشهد أسفار العهد الجديد على دحضهم.

٦ متى ٥: ٤٨، ٤٥.   ٧ متى ٦: ٩.

جوانب خَلْقِهِ؟ وحينما جاد برسومٍ آيةٍ في البِدْع في شأن الإيمان، فقال إنّه حرام، لا يَحْلِفَنَّ الإنسان **لا بالسماء، فإنّها عرش اللّه، ولا بالأرض فإنّها موطئ قدميه**[٨]، ألا يجلو جلاء أنّه على وفاق مع أقوال النبيّ: **السماء عرش لي، والأرض موطئ قدميّ**؟[٩] وحينما طرد من الهيكل باعة الثيران والحملان والحمام، وقلب موائد الصيارفة، وهو يقول: **إرفعوا هذا كلّه من هنا، ولا تجعلوا بيت أبي بيتاً للتجارة**[١٠]، كان يدعو اللّه، بلا أدنى شكّ، أباً، ذاك الذي شيّد سليمان باسمه الهيكل العظيم[١١]. كذلك، يعلّمنا هذا القول: **أما قرأتم ما قاله الربّ لموسى: أنا إله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب؟ ليس هو، إذاً، إله أموات، وإنّما إله أحياء**[١٢]، تعليماً صريحاً أنّ يسوع كان يدعو إله الآباء بإله الأحياء، لأنّهم قدّيسون، وقد عاشوا عيشة مقدّسة، هو اللّه الذي كان قد تكلّم بالأنبياء، قائلاً: **أنا اللّه، وما من إله آخر غيري**[١٣]. فإذا لم يكن ذاك بجاهل، حقاً، ولكنّه كان يضلّل قائلاً بعدم وجود إله سواه، لأمسى ضرباً من الخبل أن يُشاهَد المسيح وهو يعترف بأفّاك كأنّه أبوه. إنّ ما يَخْلُصُ الفكر إليه من هذا كلّه النتيجة الآتية: لا يعرف يسوع أباً غير اللّه، الذي جبل الكون وبرأه.

٢-٤-٢ يطول بنا العملُ على إخراج شهادات تفيد أنّ إله الناموس وإله الأناجيل إله واحد، ثمّ ضمّها بعضٍ إلى بعض انطلاقاً من المقاطع الإنجيليّة بكاملها. ولكن، دعونا نستذكر باقتضاب هذا المقطع من **أعمال الرسل**[١٤]، وفيه إستفانس والرسل يرفعون الصلاة إلى اللّه الذي صنع السماء والأرض، وتكلّم بفم أنبيائه القدّيسين، مخاطبين إيّاه كأنّه إلهُ إبراهيم وإسحاق ويعقوب، الإلهُ الذي أخرج شعبه من أرض مصر. إنّ هذه الكلمات تسير، دون ريبة، بفكرنا إلى الإيمان بالخالق وتحمل الذين تلقّنوا هذا كلّه عنه بتقوى ووفاء على محبّته. لقد أجاب المخلّص نفسه سائله في كبرى وصايا الناموس، قائلاً: **أن تحبّ الربّ إلهك بكلّ قلبك، وكلّ نفسك وكلّ ذهنك.**

---

٨ متى ٥: ٣٤ ي. ٩ إش ٦٦، ١.

١٠ يو ٢: ١٤ ي. ١١ لم يعرف يسوع هيكل أورشليم الذي شيّده سليمان؛ وإنّما عرف هيكل هيرودس.

١٢ متى ٢٢: ٣١ ي.

١٣ إش ٤٦: ٩. لقد تذرّع أهل العرفان، أي الغنوصيّون، بنصّ إشعيا هذا لكي يثبتوا لمحاوريهم جهل الإله الوسيط باللّه. كذلك، يحسب هؤلاء أنّ إله العهد القديم هو هذا الإله الوسيط عينه، ما دام يخلق المادّة والأجسام، فيعدّونه لأجل ذلك غير إله العهد الجديد. أمّا أوريجانس فيغلق عليهم في محاجّتهم إذ يصل إش ٤٦: ٩ بنصّ متى ٢٢: ٣١ ي، مبيّناً بذلك وحدة الإله بين كلا العهدين.

١٤ أع ٣: ١٣؛ ٤: ٢٤؛ ٥: ٣٠؛ ٧: ٢، ٣٢، ٣٤ إلخ.

والوصيّة الثانية تشبهها: أن تحبّ قريبك كنفسك. وأضاف: بهاتين الوصيّتين يتعلّق الناموس كلّه والأنبياء[١٥]. كيف يستودع، إذاً، من كان يعلّمه ويدعوه ليكون له تلميذاً هذه التوصية قبل سائر التوصيات، هذه التوصية التي تقتضي بلا أدنى شكّ محبّة إله الناموس، حيث إنّ هذا كلّه قد نطق به الناموس بحذافيره؟[١٦]

لنفرضنّ على الرغم من هذه البراهين السويّة، أنّ المخلّص عنى بقوله: **أن تحبّ الربّ إلهك بكلّ قلبك**[١٧]، وما يليه من قول، إلهاً آخر لا أدري أيّهم! فَلَئِنِ الناموس والأنبياء هما من صُنْعِ الخالق، كما يدّعي الزنادقة، أي من صُنْعِ إله آخر غير الذي يصفونه بالإله الصالح، كيف السبيل إلى ملاءمة ما يضيفه المسيح وهذا، ألا وهو أنّ الناموس والأنبياء يتعلّقان بهاتين الوصيّتين؟ كيف يتعلّق باللّه ما هو غريب ومنتفٍ عنه؟ وعندما يعلن بولس[١٨]: **أشكر لإلهي الذي أخدمه بضمير طاهر، كما فعل آبائي**[١٩]، يوضح جليّاً أنّه لم يأتِ إلى المسيح لكي يفضي إلى إله جديد. أينبغي علينا أن نفهم بآباء بولس هؤلاء غير الآباء الذين يقول فيهم: **أعبرانيّون هم؟ فأنا كذلك؛ أإسرائيليّون هم؟ فأنا كذلك**[٢٠]. ولكن، ألا تُظْهِر مقدّمة رسالته إلى الرومانيّين نفسها، إظهاراً حريصاً، لمن يعرفون أن يفهموا رسائل بولس، ما هو هذا الإله الذي يبشّر بولسُ به؟ يقول، بالحقيقة: **من بولس، عبد يسوع المسيح، المدعوّ رسولاً، والمفروز لأجل إنجيل اللّه، الذي سبق اللّه فوعد به بشأن ابنه في الكتب المقدّسة، الذي أعطاه جسداً من زرع داود، وحدّد أن يكون ابناً للّه في قدرته، على حسب روح التقديس، بإقامة يسوع المسيح ربّاً من بين الأموات**[٢١]**، إلخ.** كذلك، في وسعنا أن نجيء بهذا القول: **لا تكمّ الثور في دياسه، ولكن، هل يهمّ اللّه أمر الثيران؟ أم يقول ذلك، حقاً، لأجلنا؟ إنّ هذا إنّما كتب لأجلنا، لأنّ الذي يحرث يجب أن يحرث على الرجاء، والذي يدوس البيدر على أمل أن يجني**[٢٢]. فبولس يبرهن بذلك برهاناً واضحاً أنّ اللّه الذي يعطي الناموس قد قال لأجلنا، نحن رسله: **لا تكمّ**

---

١٥ متى ٢٢: ٣٦ي؛ مر ١٢: ٢٨ ي.

١٦ أح ١٩: ١٨؛ تث ٥: ٦.

١٧ متى ٢٢: ٣٧.

١٨ كان أتباع فالنتينس يكنّون الودّ والإكرام الفائق لبولس الرسول: فهو، عندهم، أحد الروحيّين. لذلك، أجلّوا إجلالاً رسائله وقرأوا منها. كذلك، جعلوا من إبراهيم صورة عن الإله الوسيط.

١٩ ٢ تيم ١: ٣.

٢٠ ٢ كو ١١: ٢٢.

٢١ رو ١: ١ي.

٢٢ تث: ٢٥: ٤؛ ١كو ٩: ٩ي.

الثور الذي يدوس البيدر، لأنّه لا يهمّه أمر الثيران، بل يهمّه أمر الرسل الذين يبشّرون بإنجيل المسيح. وفي مكانٍ آخر أيضاً، يقول بولس نفسه وفكره مصوّب نحو الوعد الذي قطعه الناموس: **أكرم أباك وأمّك، فهذه أولى وصايا الناموس، تَجدْ يُسراً لك في كلّ أمر وتَطُلْ أيّامُك على الأرض، الأرضِ الطيّبة التي يعطيك إيّاها الربّ إلهك**[٢٣]. ما من ريبة أنّه يجاهر بذلك بموافقته الناموس، وإله الناموس ومواعيده.

٢-٤-٣ نقض حجج المنشقّين

لكن، بما أنّ حُماة هذه الزندقة معتادون أحياناً على خداع ذوي القلوب الوديعة، بأقوالهم الخدّاعة، لا أعتقد بأنّ بسط مباحثاتهم المألوفة أمر نافل لأجل تفنيد أضاليلهم وأكاذيبهم، فهم يقولون: قد كُتِب: **إنّ اللّه لم يَرَه أحد قطّ**[٢٤]. ولكنّ هذا الإله الذي بشّر به موسى، قد رآه موسى، وكذلك الآباء قبله[٢٥]. أمّا ذاك الذي يخبر المخلّص عنه، فإنّ أحداً لم يَرَه قطّ. لنسأل هؤلاء: أيعتقدون بأنّ الذي يعترفون به إلهاً، ويزعمون أنّه غير اللّه الخالق، أيعتقدون بأنّه يُرى أو لا يُرى؟ إنّهم إذا ما قالوا فيه إنّه يُرى[٢٦] يُعاب عليهم، من ناحيةٍ أولى، مناقضتهم إثبات الكتاب الذي يدعو المخلّص **صورة اللّه غيرِ المنظور، بكر كلّ خليقة**[٢٧]، وسقوطهم خصوصاً في البطلان، من ناحيةٍ ثانية، لقولهم بأنّ اللّه ذو جسمٍ. فليس في مقدور أمر أن يُشاهَد إلاّ بفضل شكله وكبره ولونه، فهذه خاصّة الأجسام. وإذا أُعلِن أنّ اللّه جسم، فإذ إنّ كلّ ذي جسم مجبول من مادّة، فاللّه مجبول بالتالي من مادّة. وإذا كان من مادّة، فإذ إنّ المادّة فاسدة، دونما ريب، فاللّه خاضع برأيهم للفساد. إنّنا نسألهم ثانيةً حجّة: هل جُبِلَت المادّة أم هي غير مخلوقة،

---

٢٣ أف ٦: ٢ ي؛ خر ٢٠: ١٢. ٢٤ يو ١: ١٨.

٢٥ إعتقد أصحاب العرفان وأتباع فالنتينس أنّ تجلّيات الإله في العهد القديم لا يمكنها أن تشير إلى تجلّيات اللّه، إذ اللّه لم يَرَه أحد قطّ (خر ٣٣: ٢٠؛ يو ١: ١٨؛ ١تيم ٦: ١٦؛ ١يو ٤: ١٢)؛ وقد عزوها بحسب تنظيرهم إلى الإله الوسيط. فكان موقفهم اللاهوتيّ هذا مدعاة لانعطاف عدد من اللاهوتيّين الآباء والمعلّمين إلى مشاهدة الكلمة عبر هذه التجلّيات عينها، ابتداءً من يوستينس في أواسط القرن الثاني. فهو لا يُرى في حدّ جوهره، أي لا يمكن عقل أو قوّة ذهن، أن يبلغا إليه. ولكنّه إذا شاء برحمته التي لا حدّ لها أن تدرك منه بصائر الخلائق علامة حضوره اتّخذ هيئة لكي يمكنها ما ارتضاه لها.

٢٦ ليس الافتراض مطابقاً لواقع أتباع فالنتينس، الذين يقيمون أنّ اللّه لا يُرى ولا يمكن أحد أن يعرفه. وما عرضه من قبل أوريجانس سوى من أجل إقامة الحجّة.

٢٧ كول ١: ١٥.

أي غير مجبولة؟ إن قالوا إنّها غير مجبولة، أي غير مخلوقة، طرحنا السؤال عليهم: أيكون اللّه جزءاً من المادّة، والعالم جزءًا كذلك؟ وإن أجابوا: إنّ المادّة مجبولة، يترتّب على هذا بلا أدنى ريب أنّهم يعترفون بأنّ الذي يقولون فيه إنّه إله إنّما هو واقع؛ وهذا ما لا تقبل به، بالتأكيد، عقيدتهم ولا عقيدتنا.

ولكنّهم سيقولون: لا، إنّ اللّه لا يُرى. ماذا تكون حيلتكم عندئذٍ؟ إن تقولوا فيه إنّه لا يُرى بطبيعته[٢٨] لا يُرَ للمخلّص أيضاً. زد أنّ اللّه أبا المسيح يُرى، على حسب ما في الكتاب، بما أنّ **الذي يشاهد الابن يشاهد الآب أيضاً**[٢٩]. ونحن نفهم هذا القول الذي يحرجكم أشدّ الحرج على نحوٍ أدقّ، لا من حيث الرؤية وإنّما الفهم. فَمَن فهم الابن فهم الآب أيضاً. هكذا نحسب أنّ موسى قد شاهد اللّه، لا من حيث مشاهدته بعيني الجسد، وإنّما من حيث فهمه برؤية القلب وحسّ الإدراك، ومن أحد جوانبه فقط. فقد قال الذي أجاب موسى قولاً صريحاً: **لن تشاهد وجهي، بل ترى ظهري**[٣٠]. ممّا لا مرية فيه أنّ هذا كلّه ينبغي فهمه على مقتضى السرّ المألوف في الأقوال الإلهيّة، بنبذ تلك الخرافات الخرقاء والإعراض عنها، التي هي أفعال جهّال[٣١] يصوّرون لأنفسهم أنّ اللّه له وجه وله ظهر.ولا يَنْسِبْ أحدُ ما إلينا فكرة مارقة عندما نقول بأنّ اللّه لا يُرى أيضاً للمخلّص، بل فليعتبر الدقائق التي يجب علينا الركون إليها حتى نجادل الزنادقة[٣٢]. لقد أسلفنا، بالواقع، القول إنّ فرقاً بين شاهَدَ وشوهد، وبين عَرَف وعُرِف. فشاهد

---

٢٨ عند أصحاب العرفان، كما عند ذوي الإيمان القويم، انعدام رؤية اللّه مماثل لانعدام معرفته. فالرؤية المشار إليها عقليّة، لا محسوسة.

٢٩ يو ١٤: ٩.

٣٠ خر ٣٣: ٢٣.

٣١ هم جهّال أولئك الأناس الذين يلزمون جانب الحرف في تفسيرهم المظاهر البشريّة، التي يكسو بها كتبة الأسفار القديمة أفعال اللّه. وقد مال أتباع فالنتينس إلى النحو حسب هذا المنهج لكي يحطّوا من قدر كتب العهد القديم. أمّا أوريجانس فيجد في منهج الاستعارة سبيلاً تفسيريّاً لكي يقعدهم دون مقصدهم.

٣٢ ظنّ البعض أنّ العبارة قد أقحم بها هنا، على يد روفينس (؟)، صدّاً لمزاعم إيرونيمس وادّعاءات إبيفانس، اللذين ألقيا على أوريجانس تهمة القول باستحالة مشاهدة اللّه على المخلّص؛ وفي قرينة هذه العبارة إلماح إلى مثل هذا الاتّهام. ولكنّه يصعب علينا أن نأخذ بفحوى هذا الظنّ. ذلك بأنّه يصعب علينا أن نسلّم بأنّ يد روفينس قد امتدّت إلى نسج المقطع الجاري ٢-٤-٣، وأعملت به بتراً فوصلاً، وسط تبسّط متراصّ الحجّة ومشدود الوصال بين معانٍ مجرّدة المدلولات، تتنقّل بين فعلي الرؤية والفهم. زد على ذلك أنّ ما بين المقطع المذكور والمقطع الأول وشيجة إنشائيّة لا يمكن إغفالها، كما بين هذا المقطع عينه والمقطع الذي يلي الوشيجة عينها أيضاً. فالترابط بين المقاطع، إذاً، لا يتيح في المجال أمام الاسترسال بظنون لا طائل منها.

وشوهد هما إذاً من خاصّة الأجسام، وليس في مقدورهما أن ينطبقا على العلاقات المتبادلة بين الآب والابن والروح القدس؛ لأنّ طبيعة الثالوث تتجاوز طاقات المشاهدة، مع كونها تمنح الكائنات الجسميّة كلّها، أي سائر الكائنات قاطبة، الخلائق، إمكانيّة المشاهدة في علاقاتها المتبادلة. أمّا الطبيعة غير الجسميّة، ولا سيّما الطبيعة الذهنيّة، فلا يناسبها سوى عَرَف وعُرِف، حسب قول المخلّص هذا: **لا أحد يعرف الابن إلاّ الآب، ولا الآب إلاّ الابن، ومن يريد الابن أن يكشف له**[٣٣]. وقد جلا القول جلاءً، فلم يقل: لا أحد يرى سوى الابن؛ وإنّما: **لا أحد يعرف سوى الابن**[٣٤].

٢-٤-٤ ما ينسب إلى الله من أهواء

ولكن، إن يحسب الزنادقة، في معرض ما جاء ذكره في العهد القديم بشأن اللّه، الذي يحنق ويندم، أو يبدر عنه شكل عاطفة بشريّة[٣٥]، أنّ لديهم ما يكذّبوننا به [illegible]، طالما يؤكّدون أنّ من واجب المرء تمثّل اللّه وكأنّه لا ينال منه التأثّر، ولا يستحوذ عليه أيّ شعور من هذا القبيل، يجب إفحامهم بأنّ في الأمثال الإنجيليّة تعابير مشابهة[٣٦]. فهذا الذي زرع كرماً، على سبيل المثال، ثمّ سلّمه إلى مزارعين بادروا إلى قتل عبيده الذين أرسلهم إليهم، ثمّ أجهزوا على ابنه الذي بعث به إليهم في آخر الأمر، قد استشاط غضباً واستردّ الكرم منهم وأمات أولئك المزارعين الأردياء شرّ ميتة، ثمّ سلّم الكرم إلى آخرين عندهم من الاستعداد أن يؤدّوا إليه الثمر في أوانه. ومن المستطاع الإخبار أيضاً عن أولئك المواطنين[٣٧]، الذين أوفدوا رسلاً في إثر ربّ العائلة المغادر لأجل نيل المُلْكِ، لكي يقولوا له: لا نريد أنّ هذا يملك علينا. فلمّا عاد ربّ

---

٣٣ متى ١١: ٢٧.

٣٤ متى ١١: ٢٧.

٣٥ لا ينثني كتّاب الأسفار المقدّسة التي تؤلّف العهد القديم عن حجب الأهواء البشريّة دونه تعالى، في معرض كلامهم على أفعاله؛ وما ذلك من قِبَلهم إلاّ لغة في الكلام، لا قِبَل لها بتحديد جوهره عزّ وجلّ جلاله. وإنّ حجّة أوريجانس التي ينبري لها بهذا الخصوص أنّ كتّاب العهد الجديد سلكوا المسلك عينه. فلا حجّة دامغة، بالتالي، عند أولئك الذين يتوخّون الركون إلى مثل هذه الذرائع الكلاميّة لأجل إحلال مزاعمهم المضلّلة.

٣٦ متى ٢١: ٣٣ ي.

٣٧ لو ١٩: ١١-١٤، ٢٧.

العائلة وقد تقلّد الملك، غضب فأرداهم أمام وجهه وهدم مدينتهم بالنار. أمّا نحن فحينما ننظر إلى العهد القديم أو الجديد وهو يتكلّم على غضب الله، لا نأخذ بالحرف ما يرد فيه[٣٨]، بل نجدّ في إثر فهم روحيّ حتى نفكّر على مقتضى إدراك خليق بالله. إنّنا أبرزنا كيف ينبغي كَنْهُ هذه الآية من المزمور الثاني، عندما علّقنا عليها: **حينئذٍ يخاطبهم في غضبه ويرعدهم في غيظه**[٣٩]، وذلك على قدر ما استطعنا، وبما عند إدراكنا من زادٍ شحيح[٤٠].

---

٣٨ ثقل هذا القول إطاحته بأساليب أصحاب العرفان وأتباع مرقيون الفقهيّة، من ناحية، وإقامته الطريقة التي ينهج أوريجانس حسب قواعدها، من ناحية أخرى. أمّا طريقة أوريجانس فالتفسير بأسلوب الاستعارة الفقهيّ.

٣٩ مز ٢: ٥.

٤٠ يجلو هذا الإثبات مبادرة أوريجانس إلى وضع شرح في المزامير، قبل إقباله على نظم كتاب **المبادئ**. وقد وضع هذا الشرح، بحسب أوسابيوس، في الإسكندريّة ولمّا يتجاوز المزمور العشرين حينذاك. ونجد عند هيلاريون شرحاً آخر استوحى مضمونه من أوريجانس، معلّم كبار المفسّرين. فحسب هيلاريون هذا أنّ الله عزيز على أن تدركه المشاعر، وهو تعالى رضيّ بها أيضاً. فقد أرسل ابنه رأفة ببني البشر، ومحبّة لهم. وغفر آثامهم إشفاقاً بهم، هو الكليّ الصلاح والأسمى على كلّ الخلائق والأهواء.

القسم الثاني: العادل والصالح

٢-٥-١ ولكن، إذ استحوذ البلبال على بعضهم، من جرى أنّ أئمّة هذه الزندقة بدوا وكأنّهم فصلوا بين العادل والصالح، فأعلنوا على الملأ أنّ العادل أمر والصالح أمر، ثمّ انكفأوا نحو الألوهة بتمييزهم هذا، وجزموا أنّ اللّه أبا ربّنا يسوع المسيح صالح، لكنّه ليس عادلاً؛ وأنّ إله الناموس والأنبياء عادل، لكنّه ليس صالحاً، أرى من الضرورة أن أجيب عن هذه المسألة بإيجاز شديد، على قدر المستطاع.

تصوّرات المنشقّين الخاطئة في مسألتي الصلاح والعدل

في اعتقاد هؤلاء[١]، بالحقيقة، أنّ الصلاح شعور يبغي الخير للجميع، بالرغم من عدم استحقاق المفيد منه وعدم كفايته. إنّه يبدو لي أنّهم لم يستعملوا تحديداً مثل هذا استعمالاً صحيحاً، ظانّين أنّ الذي يصيبه ضَنْكٌ أو خِزْيٌ لم يُصِبْ خيراً[٢]. واعتبروا أنّ العدل شعور بمجازاة كلّ امرئ على حسب استحقاقه. بيد أنّهم لا يفسّرون هنا أيضاً تفسيراً صحيحاً معنى تحديدهم. إنّهم يخالون، بالحقيقة، أنّه لمن العدل أن تسيء إلى الأشرار، وأن تحسن إلى الصالحين، أي أنّ العادل لا يبدو، حسب مفهومهم، وكأنّه يبغي الخير للأشرار، بل كأنّه مفعم بنحو ما حقداً عليهم. وهكذا، فهم يحشدون كلّ ما يقعون عليه من روايات في كتابات العهد القديم كعقاب الطوفان[٣]، مثلاً، والغرقى الذين غرقوا فيه، ودمار سدوم وعمورة بسيل من نار وكبريت[٤]، وموت جميع الذين خرجوا من مصر في البريّة بسبب آثامهم[٥]، حتى إنّه لم يدخل منهم أحد أرض الميعاد

---

١ يثق أوريجانس بمعرفته عن أحوال خصومه من أصحاب العرفان، فيبسط معتقدهم منذ البدء ليبيّن زيفه. فالتضادّ بين الصلاح والعدل، كما يذهب هؤلاء إليه، ناجم من فساد الرأي في أمر فهمهم لهما. إنّ العدل ارتياد المعروف وكره المنكر؛ إنّه ملازمة الحقّ والابتعاد عن الباطل. والصلاح إن هو سوى المودّة يبديها المرء تجاه المرء. ولكنّ هؤلاء لا يرون في العهد العتيق إلاّ جَدّاً في إثر العدل، وكدّاً في سبيل القصاص، يأتيهما اللّه عزّ وجلّ كلّ مضلّل وعاقّ. وهم لا يرون سوى الرأفة في أسفار العهد الجديد، لا يني اللّه ينصرف إليها في معاملته الإنسان.

٢ إنّ القصاص ذو منفعة يفيد منها من ينزل به، حسب أوريجانس.

٣ تك ٧: ٤، ٢١ي.

٤ تك ١٩: ٢٤ي.

٥ عد ١٤: ١١ي.

ما خلا يشوع وكالب. ويحشدون من العهد الجديد أقوال الرحمة والتقوى التي تفوّه المخلّص بها أمام تلاميذه لتلقينهم، تلك التي تبدو أنّها تعلن أن **ما من أحد صالحاً ما عدا واحداً، اللّه الآب**[٦]. فجسروا هكذا على البوح بأنّ إله العالم غير اللّه، أبي مخلّصنا يسوع المسيح، الذي يذيعون أنّه صالح؛ فذاك يدعونه عادلاً، ولكن لا صالحاً.

٢-٥-٢ ليس اللّه بعادل حسب تصوّر المنشقّين

يجب علينا أن نروز قدرتهم على إظهار الخالق عادلاً، حسب تحديدهم، في ما بين الأمور التي ينطقون بها، عندما يَقْتَصُّ إمّا ممّن هلكوا في أيّام الطوفان بسبب معاصيهم، وإمّا من أهل سدوم، وإمّا ممّن خرجوا من أرض مصر، فيما نعاين أحياناً مساوئ تُقْتَرف، أشدّ استنكاراً وإجراماً من تلك التي قضى من أجلها أناسٌ أسلفنا القول عنهم أعلاه، دون أن نكون قد شاهدنا بعدُ أيّاً من هؤلاء الأثمة يُكفِّر عن سوء أعماله. أيقولون، إذاً، إنّه انقلب صالحاً من كان قبلُ عادلاً؟ أم تراهم يفكّرون بأنّه لا يزال عادلاً في الآن الحاضر أيضاً، إلاّ أنّه يصبر بأناته على ذنوب البشر؟ وأيضاً، ألم يكن بعادلٍ ذاك الذي أفنى أطفالاً بريئين ورضّعاً، مع كبار المارقين القساة؟ بيد أنّهم يفكّرون هذا التفكير لأنّهم لا يريدون أن يفقهوا شيئاً يتجاوز الحرف[٧]. فليقيموا البرهان، في سائر الأحوال، على أنّه من العدل، بحسب الحرف، أن تُعْزى خطايا الآباء لأبنائهم وأحفادهم من بعدهم، حتى الجيل الثالث والرابع[٨]. إنّنا لا نفهم، نحن، هذه الأقوال بحسب الحرف، بل نبحث عمّا يعنيه هذا المثل، ما دام حزقيال قد علّمنا أنّه مثل[٩]. وعليهم أن يقيموا البرهان على أنّ هذا اللّه العادل، الذي يكافئ كلّ واحد على حسب استحقاقاته[١٠]، يعاقب سكّان الأرض والشيطان الذين لم يرتكبوا ما هو خليق بالعقاب. فهؤلاء لا يستطيعون، والحقّ يقال، أن يأتوا شيئاً من الصلاح، بما أنّهم حسب الزنادقة ذوو طبيعة

---

٦ مر ١٠: ١٨.

٧ إذا ما لحظ المرء ما يقوله دعاة العرفان مقيمين الفقه على أساس الحرف لألفى الباري وقد طغى وجار، وثار ونقم على شعبه الذي اصطفاه لنفسه تعالى. بيد أنّ أوريجانس نفسه، عندما يأتي علم الكلام، يفتقر إلى رؤية تتجاوز الحرف. فقلّما أمكنه أن يتنبّه إلى تطوّر بعض المفاهيم الأدبيّة الطابع، التي وردت عبر الأسفار المقدّسة، من نحو مسؤوليّة القبيلة كما تظهر في خر ٥: ٢٠ وفي ٧: ٣٤، ومسؤوليّة الفرد عن نفسه كما تبدو في خر ١٨.

٨ خر ٢٠: ٥؛ ٣٤: ٧.

٩ حز ١٨: ٢ ي.

١٠ مز ٦١: ١٣.

شرّيرة وهالكة حكماً[١١]. إنّهم يسمّون اللّه عادلاً، إلاّ أنّه يبدو عندهم قاضياً في الطبائع لا في الأعمال، إذ لا تستطيع طبيعة شرّيرة فعل الخير، ولا صالحةٌ الشرّ.

ثمّ، إذا كان من يسمّونه صالحاً هو كذلك نحو الجميع، فلا مرية أنّه صالح نحو الذين أُعِدُّوا لأجل الهلاك. كيف لا يخلّصهم، إذاً؟ وإذا لم يكن ليشاء هذا، فليس هو بصالح. وإن شاء هذا، لكنّه لا يقوى عليه، فما هو بكليّ القدرة. إنّه حريّ بهم أن يستمعوا، في الأناجيل، إلى أبي ربّنا يسوع المسيح وهو يُعِدّ ناره لإبليس وملائكته[١٢]. كيف يمكن عملٌ بهذا القدر من الاقتصاص والمشقّة أن يبدو من صنع اللّه الصالح، وفق المعنى الذي يخصّونه به؟ وهذا هو المخلّص نفسه، ابن اللّه الصالح، يعلن في الأناجيل: **لو جرى في صور وصيدا هذه الآيات والعجائب لتابتا، منذ زمان سحيق، في المسح والرماد**[١٣]. وعندما اقترب من تِلْكُما المدينتَين ودخل مقاطعتهما، لماذا امتنع – أسألكم – عن الدخول إلى تلكما المدينتين وإظهار العجائب والآيات لهما بوفرة[١٤]، ما دام على ثقة من أمره بأنّهما سوف تتوبان إزاء ذلك في المسح والرماد؟ فإذ إنّه لم يأتِ شيئاً، بالحقيقة، من هذا أسلم دون أدنى شكّ هاتين المدينتين للهلاك، مع أنّ طبيعتهما لم تكن شرّيرة وهالكة بحسب قول الإنجيل ذاته، إذ يورد أنّهما كانتا تستطيعان أن تتوبا. كذلك، نجد في أحد الأمثلة الإنجيليّة هذا: **عندما دخل الملك القاعة ليرى المدعوّين، الذين سبق فدعاهم، رأى شخصاً لم تكن عليه حلّة العرس. فقال له: كيف دخلت، يا صاحِ، إلى ههنا بدون حلّة العرس؟ حينئذٍ، قال للعبيد: أوثقوا يديه ورجليه، وارموه خارجاً في الظلمات البرانيّة، حيث البكاء وصريف الأسنان**[١٥]. فليخبرونا ما من شأن هذا الملك الذي يدخل ليرى المدعوّين، ثمّ يأمر عبيده بأن يوثقوا

---

١١ لا يفتأ أوريجانس يغزو بحججه الصلبة مزاعم أتباع فالنتينس، ويدكّ قلاعها المنيعة. فإذ إنّهم يعتقدون بأنّ إبليس وأنصاره من الأثمة والعصاة لا يقوون على فعل الخير من جرى طبيعتهم الفاسدة، أيكون اللّه بالتالي عادلاً حين يصليهم نار عقابه، وهم بالطبيعة مفسدون؟ هذا لسان حال أوريجانس. إذ يدحض مزاعم أولئك الزنادقة، إنّه يبغي إبطال الحجّة بالحجّة، لا مقابلتها بالتأكيد المصون.

١٢ متى ٢٥ : ٤١. ١٣ متى ١١ : ٢١.

١٤ متى ١٥ : ٢١ي. عند أتباع فالنتينس أنّ يسوع لم يدخل إلى صور فصيدا بسبب سكان هاتين المدينتين، إذ هم من طينة هيوليّة. فهؤلاء، حسب زعيمهم هيراقليون، عبدة وثن. لكنّ أوريجانس يردّ عليهم حجّتهم، إذ يسألهم إجابة عن قبول أهل صور وصيدا التحوّل إلى أناس أبرار لو جاءهم يسوع زائراً، حسب قول الإنجيليّ. فهؤلاء الأهلون ليسوا، إذاً، فاسدين بالطبيعة.

١٥ متى ٢٢ : ١١ي.

من وَجَده بينهم ذا ثياب ملطّخة، وأن يرموا به في الظلمات البرانيّة[١٦]، أهذا هو من يسموّنه بالإله العادل؟ كيف يأمر بدعوة الصالحين والأشرار، دون أن يحمل عبيده على التحرّي عن أفضالهم؟ لا ترتسم هنا مشاعر العادل وحسب، كما يقولون، مشاعر من يجازي بإنصاف، وإنّما أمارات مودّةٍ لا تجري تمييزاً بين الجميع. ولئن تحتّم حقاً فهم هذه الفقرة بشأن اللّه الصالح، أي بشأن المسيح وأبيه، فما الذي صنعه ممّا هو غير ما يحتجّون به ضدّ اللّه العادل؟ وما لومهم الذي يلومون به إله الناموس غير ما صنعه ذاك، الذي كان قد أرسل عبيده ليدعوا الصالحين والأشرار، ثمّ أوعز إليهم بأن يوثقوا يدي هذا الإنسان ورجليه، بعد دعوته، لأجل ثيابه القذرة، وأن يلقوا به في الظلمات البرّانيّة؟

٢-٥-٣ الصلة بين الصلاح والعدل

ينبغي أن تكفي هذه الشهادات المؤيَّدة بسلطان الكتب لتفنيد ما يحتجّ به الزنادقة عادة. بيد أنّه لن يبدو بِمُخِلٍّ بالغرض أن نتناقش بعض الشيء وإيّاهم عن طريق العقل. فلنسألهم، إذاً، ماذا يعرفون عن طبيعة الفضيلة والرياء عند بني البشر؟ وهل يبدو الحديث، في أعينهم، عن فضائل في ذات اللّه[١٧]، أو في هذين الإلهين، كما يعتقدون، بأمر منطقيّ؟ وليخبروا أيضاً هل يبدو لهم الصلاح فضيلة، وفي اعتقادي أنّهم سيقرّون به أنّه كذلك، بلا أدنى شكّ! ولكنّهم، ماذا عساهم يقولون في العدل؟ هيهاتِ، في اعتقادي، أن يسفهوا في عقلهم بالطبع، فينكروا أنّ العدل فضيلة[١٨]. فإذا كانت الفضيلة، بالتالي، هي الأمر الصالح والعدل فضيلة، فالعدل هو الصلاح، دون أدنى ريب. وإذما يقولوا إنّ العدل ما هو بأمر صالح لغدا، لا محالة، شرّاً أو شيئاً ما نكرة[١٩].

---

١٦ متى ٢٢: ١٠.

١٧ أخذ أفلاطون، والرواقيّون كذلك، باستقرار الفضائل في الذات الإلهيّة، فيما أنكر أرسطو الأمر عليه. أمّا أفلوطين فقد أجاب عن اعتراضات الأخير في تساعيّاته ١: ٢. وحسب أوريجانس، الآب مصدر الفضائل؛ وهذه ألقاب أطلقت على السيّد المسيح. لذلك، فإنّها واحد وإيّاه له المجد. ولكنّها إذ تبلغ إلينا نحن أبناء آدم من خلال نفسه البشريّة، أي ظلاله، فإنّما نحوز على ظلال الفضائل. إنّها بالجوهر عند الابن، وأمّا عندنا فعلى نحوٍ عرضيّ، أي قابل لامتلاكها وفقدانها على السواء، ولنموّها فينا وخبوّها دونما فرق.

١٨ العدل، عند الرواقيّين، إحدى الفضائل الأربع الرئيسة، إلى جانب الفطنة، والاعتدال، والقوّة والجرأة. وفي حك ٧: ٨ يرد التقسيم عينه؛ كذلك تقليد الآباء والتقليد المدرسيّ. وفي حدود هذا التقسيم يدور فلك التعليم الأخلاقيّ الذي يسير به أوريجانس، حسب ما يذكره لنا غريغوريوس الصانع العجائب.

١٩ يُرى أوريجانس هنا وهو يعمد إلى الحجاج على الطريقة الرواقيّة. فأتباع المذهب يميّزون بين ما هو صالح، وطالح، ونكرة. وهذا الأخير عندهم أنّه حالة بين، لا صالح فيه ولا أمر طالحاً.

وإذما يقولوا إنّ العدل شرّ أخال أنّ الإجابة عنهم حماقة، ذلك أنّه يلوح لي حينئذٍ أنني مجيب عن أقوال حمقاء، أو عن أناس فاقدي اللبّ. كيف يمكن الاعتقاد بأنّ مجازاة الصلاح بالصلاح سوء؟ إنّهم أنفسهم ليُقرّون بذلك. وإذما يقولوا إنّه شيء ما نكرة، يترتّب على هذا أنّ الأمر يستوي كذلك في حال القسط والفطنة وسائر الفضائل جميعاً. إذّاك، ما جوابنا إلى بولس القائل: **إذا كان ثمّة من فضيلة، أو أيّ شيء أهل للمديح، فتمسّكوا بما تعلّمتموه وتلقّيتموه وسمعتموه مني، أو شاهدتموه فيّ؟**[٢٠]

لَيْتَهم يخبرون عن فضيلة ففضيلة منكبّين على فحص الكتب، فلا يسعوا إلى التملّص بقولهم: إنّ اللّه الذي يجازي كلّ أحد بحسب أعماله يجازي على السوء بسوء حنقاً منه على الأشرار؛ وإنّه لا يبادر الذين خطئوا وهم في عوز إلى العناية بهم بأدوية ناجعة[٢١]، بعلاجٍ يلوح أنّه يحمل الألم إليهم في الآن الحاضر، لأجل إصلاحهم. فهم لم يقرأوا ما كُتِب عن رجاء الذين لقوا حتفهم في أثناء الطوفان، الرجاء الذي قال عنه بطرس في رسالته الأولى: **لقد مات المسيح بحسب الجسد، ولكنّه أحيي بحسب الروح. وبهذا الروح مضى وبشّر الأرواح المضبوطة في السجن**[٢٢]، **تلك التي عَصَتْ قديماً إذ كان حلم اللّه يتأنّى، أيّام كان نوح يبني التابوت الذي نجا فيه، بالماء، عدد يسير من الناس– ثمانية أنفس بالضبط. وأنتم أيضاً يخلّصكم اليوم بالعماد، على النحو نفسه**[٢٣]. ويا ليتهم يقولون لنا، في موضوع سدوم وعمورة، هل يعتقدون بصدور الأقوال النبويّة عن اللّه، الذي نُقِل عنه أنّه أمطر عليهم وابلاً من نار وكبريت[٢٤]! ماذا يقول النبيّ حزقيال عن هاتين المدينتين؟ **ستعود سدوم إلى قديم حالها**[٢٥]. فإذ إنّه اقتصّ من الذين استحقّوا القصاص، ألم يفعل ذلك لمنفعتهم؟ فقد

---

٢٠ في ٤ : ٨ ي.

٢١ قيمة العقاب التربويّة فكرة تنحدر من أفلاطون؛ ونجدها كذلك عند الكتّاب المسيحيّين الأقدمين، من مثل أكليمنضس أسقف الإسكندريّة. علاوةً على هذا، يعدّ أوريجانس الموت أيضاً ذا منفعة تربويّة، في تفسيره الذي وضعه لإنجيل متّى (أنظر ١٥ : ١٥). أمّا ترتليانس فله نظرة مختلفة إلى الموضوع، إذ إنّه يعتبر القصاص اعتبار مجازاة وانتقام.

٢٢ يشرح أوريجانس هذه الجملة، فيقول فيها إنّها انحدار نفس المسيح حتى الجحيم بعد إذ استحوذ إبليس عليها. ولكنّ نفس المسيح غلبت الجحيم على سلطانها، وأفلتت من براثنها مصطحبة معها أنفس الأبرار الراقدة ثمّة، عندما ارتفعت ظافرة بالحياة.

٢٣ ١بط ٣ : ١٨ ي.

٢٤ تك ١٩ : ٢٤.

٢٥ حز ١٦ : ٥٥.

قال مخاطباً بنت الكلدانيّين: **عندك حجر، فاقعُدي عليه يُثْبِكَ خيراً**[٢٦]. وفي شأن الذين سقطوا في البرّيّة، ليُصغِ الزنادقة إلى ما جاء خبره في المزمور ٧٧، منسوباً بعنوانه إلى آساف: **إذ كان يقتلهم كانوا يلتمسونه**[٢٧]. لم يقل إنّ بعضاً منهم إذ قُتِلوا، كان آخرون يلتمسونه، بل إنّ الذين قُتِلوا قد لقوا حتفهم بحيث إنّهم كانوا يلتمسون اللّه عندما قضوا نحبهم. فهذا كلّه يُظهِر أنّ اللّه العادل والصالح، إله الناموس والأناجيل، إله واحد هو هو نفسه، وأنّه يعمل الخير بعدل ويعاقب بصلاح، إذ ليس الصلاح دون العدل، ولا العدل دون الصلاح، علامة منزلة الطبيعة الإلهيّة.

لنضيفنّ أيضاً ما يلي مرغمين على هذا بألاعيبهم. إن كان العدل شيئاً آخر غير الصلاح، فلا ريبة حينئذٍ بأن يكون الإجحاف شيئاً ما آخر غير السوء، ذلك أنّ السوء نقيض الصلاح، والمجحف خلاف العادل. وإذ إنّ العادل عندكم ليس صالحاً، فإنّ المجحف لا يكون سيّئاً. كذلك، بما أنّ الصالح ليس عادلاً فصاحب السوء لا يكون مجحفاً. أفلا يغدو مستهجناً، على حدّ ما يبدو، أن يمسي صاحب السوء نقيض اللّه الصالح، وألا يكون أحد، من ثمّ، نقيض اللّه العادل الذي يتصوّرونه أنّه أدنى من اللّه الصالح؟ وعليه، لا يُقابِل الشيطانَ، المدعوّ الوسواس، أحدٌ ما يُعرَف بالغاشم؛ فماذا إذاً؟ لنعد أدراجنا من حيث انحدرنا. إنّهم في غير وسعهم أن يسلّموا في آنٍ واحد بأنّ صاحب السوء ليس مجحفاً، ولا المجحف صاحب سوء. ولكن، إن كان ثمّة، بين هذه المتناقضات، عُرى لا تنفصم تصل بين انعدام العدل والسوء، وبين السوء وانعدام العدل، فلا بدّ أن يكون الصالح لا ينفصم عن العادل والعادل عن الصالح. فكما قولنا إنّ المكر وانعدام العدل سوء واحد هو هو عينه، كذلك إصرارنا على أنّ الصلاح والعدل فضيلة واحدة هي هي عينها.

٢-٥-٤ الناموس صالح

ولكنّهم إذ يبادروننا بسؤالهم الشهير يحيلوننا ثانيةً إلى أقوال الكتاب. فهم يقولون، قد كُتِب: **لا يمكن الشجرة الجيّدة أن تثمر ثماراً سيّئة، ولا الشجرة السيّئة أن تثمر ثماراً جيّدة. فالشجرة تُعرَف من ثمارها**[٢٨]. ثمّ يسألون: ماذا إذاً؟ ما طبيعة

---

٢٦ إش ٤٧: ١ي. ٢٧ مز ٧٧: ٣٤.

٢٨ متى ٧: ١٨؛ ١٢: ٣٣. يبدو أنّ مرقيون عمد إلى الآية لكي يفرق بين الإله الصالح والإله العادل.

شجرة الناموس؟[٢٩] فإنّ الأمر ظاهر للعيان من ثمارها، أي من أقوال فرائضه. فإن وُجِد الناموس صالحاً، يمكن الاعتقاد بلا أدنى ريبة بأنّ الذي وضعه هو اللّه الصالح أيضاً؛ ولكن، إن كان الناموس عادلاً أكثر منه صالحاً، فالاعتقاد أنّ إلهه مشرّع عادل. ولم يلتفّ بولس الرسول على العبارة، عندما قال: **إذاً، الناموس صالح، والوصيّة مقدّسة وعادلة وصالحة**[٣٠]. ويتّضح من هذا أنّ بولس لم يتلقّ علومه في كتب هؤلاء الذين يفصلون بين العادل والصالح، وإنّما تعلّم من اللّه – واستنار بروح هذا الإله[٣١] – القدّوس، والصالح، والعادل. فإذ تفوّه بما ألقى عليه روحه، قال إنّ وصيّة الناموس مقدّسة، وعادلة، وصالحة. وريثما يجلو جلاءً بيّناً أنّ في الوصيّة من الصلاح أكثر ممّا فيها أيضاً من القداسة والعدل، لا يلبث يردّد كلامه مقتصراً به على الصلاح عوض هذه الثلاث، ويقول: **أفيكون لي ما هو صالح، إذاً، ميتاً؟ حاشى**[٣٢]. وذلك إنّما لعلمه بأنّ الصلاح يمثّل الجنس[٣٣]، بين الفضائل، والعدل والقداسة نوعي الجنس. لذلك، فيما ذكر أعلاه اسم الجنس والنوعين، ردّد الجنس فقط حينما فاه ثانيةً بهذه الكلمة. بيد أنّه يقول لاحقاً: **لقد فَعَلت الخطيئة بي الموت، بواسطة ما هو صالح**[٣٤]. إنّه يختم بالجنس ما كان قد بسطه قبلاً بالنوع. ويجب أن تُفهَم هذه الكلمات على المنوال ذاته أيضاً: **الإنسان الصالح، من كنز قلبه الصالح يخرج الصلاح؛ والإنسان الشرّير، من كنزه الشرّير يخرج الشرّ**[٣٥]. فقد عمد الكاتب، هنا أيضاً، إلى الجنس، الصالح والشرّير، مظهراً بلا أدنى ريبة أنّ العدل والقسط والفطنة والتقوى وكلّ أمر يُسمّى صالحاً، أو يُفهَم بأنّه صالح، لفي الإنسان الصالح. وتحدّث، كذلك، عن

---

٢٩ كان أصحاب العرفان يجدون لهم في العديد من العبارات البولسيّة حجّة لكي يمثّلوا الناموس وكأنّه شجرة فاسدة؛ أنظر مثلاً ١كو ١٥: ٥٦. ولكنّ أوريجانس يلتفّ عليهم بمقاطع أخرى يجيء بها من كتابات الرسول، ثمّ ينحو بها نحواً مخالفاً لهم.

٣٠ رو ٧: ١٢. ٣١ ١ كور ٢: ١٢. ٣٢ رو ٧: ١٣.

٣٣ إنّ الصلاح، إذاً، هو الفضيلة بوجهٍ عام، وبه تتّصل سائر الفضائل كأنّها أنواع. ولكنّ اللاهوت المدرسيّ سوف يقيم المحبّة رأساً للفضائل، بناءً على ما ورد في ١كو ١٣: ١–٣ بشأنها؛ إنّها هي التي سوف تضطلع بهذا الدور العامّ، كأنّها «صبغة» الفضائل التي تصطبغ بها، فتجعل وجهها نحو اللّه وتمدّها بقيمة النعمة الفائقة الطبيعة. وفي تعليم أوريجانس، الذي نقله إلينا تلميذه غريغوريوس الصانع العجائب، التقوى هي أمّ الفضائل كلّها؛ إنّها مبدأها وغايتها. فمن ابتدأ بها سارت به خطاه إلى حيازة سائر الفضائل. وما هذه التقوى بالحقيقة سوى محبّة اللّه والقريب؛ وما الصلاح، بالواقع، سوى تلك الفضيلة التي تحملنا على قصد الخير وفعله، وهو لا قيام له بدونها.

٣٤ رو ٧: ١٣. ٣٥ لو ٦: ٤٥.

الإنسان الشرّير الذي هو بالتأكيد إنسان لا عدل فيه، ونجس، وكافر، وكلّ ما من شأنه أن يصوّر الإنسان الشرّير بعناصره المتنوّعة. فكما لا يمكن أحدنا أن يتخيّل إنساناً أنّه شرّير، بدون هذه الرجاسات، وألا يمكنه أن يكون شرّيراً، كذلك من الثابت أنّه ليس في وسع أحد أن يقال فيه إنّه صالح بدون هذه الفضائل.

لا حيلة لهم، من بعد، سوى هذه الجملة التي تلفّظ بها الربّ في الأناجيل؛ إنّهم يعتقدون بأنّها أُعطِيَت لهم وحدهم، كأنّها مجنّ تذود عنهم: **لا صالح إلاّ اللّه الآب وحده**[٣٦]. يقولون: إنّ ههنا السمة الفارقة لأبي المسيح، المختلف عن اللّه خالق الكون، الذي لم يُدْعَ يوماً صالحاً. لننظرنّ إذاً في العهد القديم[٣٧]، ألا يُدعى فيه إلهُ النبيّين، خالقُ المسكونة، والمشرّعُ، صالحاً. ماذا تلهج به المزامير؟ **كم هو صالح، إله إسرائيل، تجاه المستقيمي القلوب!**[٣٨] **وليقل إسرائيل الآنّ إنّه صالح، إنّ إلى الأبد رحمته**[٣٩]. وجاء في مراثي إرميا: **الربّ صالح لمن يلازمه، للنفس التي تبحث عنه**[٤٠]. وكما يُدْعى اللّه مراراً صالحاً في العهد القديم، كذلك يُسمَّى أبو ربّنا يسوع المسيح عادلاً في الأناجيل. هذا هو، بالحقيقة، ربّنا نفسه يصلّي إلى الآب، في إنجيل يوحنا، بهذه الكلمات: **أيّها الآب العادل، العالم نفسه لم يعرفك**[٤١]. فإذا ما قالوا إنّه يدعو خالقَ المسكونة أباه، لأجل تجسّده، وإنّه هو الذي يسمّيه عادلاً، فإنّ ما يأتي ينفي هذا الإثبات: **العالم نفسه لم يعرفك**[٤٢]. ذلك أنّ العالم يجهل اللّه الصالح وحده، على حدّ قولهم؛ لأنّه يعرف حقّ المعرفة خالقه، على حسب كلمات الربّ نفسه هذه: **العالم يحبّ ما هو له**[٤٣]. فمن الواضح إذاً أنّ الذي يخالونه أنّه اللّه الصالح يُدعى عادلاً في الأناجيل. ومتى أُتيحت لنا الفرصة يمكننا المجيء بعدد من الشهادات على أنّ أبا ربّنا يسوع المسيح يسمّى عادلاً في العهد الجديد، وأنّ خالق السماء والأرض يدعى صالحاً في العهد القديم، فنخزي بعددها الزنادقة المعاندين بلا هوادة.

---

٣٦ مر ١٠: ١٨. هذه الآية مرجع طالما ارتاده المبتدعون من أتباع فالنتينس وسواهم، ولا سيّما أولئك الذين عُرِفوا ببدعة النَحَشيّين، والنَحَش بالعبريّة لفظ يعني الحيّة؛ أنظر، في العربيّة، لفظ «حنش»، ومدلوله!

٣٧ لا مرية أنّ حجّة أوريجانس هذه واهية في عيني أتباع العرفان؛ فهم لا يقيمون درهم اعتبار لنصوص العهد القديم. ولكنّها حجّة ذات شأن بالنسبة إلى المتلكّئين في إيمانهم من المسيحيّين، لأنّها تبيّن لهم وحدة الكتاب المقدّس كلّه في إثبات ما تطرحه العقائد القويمة.

٣٨ مز ٧٢: ١. ٣٩ مز ١١٧: ٢. ٤٠ مرا ٣: ٢٥.

٤١ يو ١٧: ٢٥. ٤٢ يو ١٧: ٢٥. ٤٣ يو ١٥: ١٩.

المقالة الثانية: تجسّد المخلّص* (٢:٦)

٢-٦-١ المسيح هو الوسيط

آن لنا أن نرجع بعد معالجة هذه المواضيع إلى تجسّد ربّنا ومخلّصنا، حتى نرى كيف

* ليست هذه المرّة الأولى التي يتناول أوريجانس فيها الكلام على السيّد المسيح له المجد؛ فقد سبق وفعل ذلك في مطلع الكتاب الأول (أنظر ٢:١)، حيث سلّط الضوء على لاهوته. أمّا هنا، في الكتاب الثاني، فينبري أوريجانس إلى الخوض في مسألة تجسّده. إنّ هذا الفصل أجمل ما دبّجته يد العلاّمة الإسكندريّ طيّ كتاب **المبادئ**، سواء على مستوى المضمون أم المبنى، فهو والحقّ يقال تحفة نادرة!
يباشر أوريجانس خطابه بالتذكير بأقواله التي لهج بها في موضوع الألوهة، ألوهة السيّد المسيح، والجلال المتّصل بها اتّصالاً وثيقاً. ثمّ لا يلبث أن يعرب عن دهشته إزاء تجسّد السيّد عليه السلام، وإزاء حياته التي أمضاها على تراب هذه الفانية. وفي اعتقاد المعلّم الكبير أنّ سرّ التجسّد حاوٍ العظمة والسقم معاً، باندماج وانصهار تامّين، حتى إنّ الناظر إليه نظرة الفاحص لا يمكنه الولوج إليه دون صونه صوناً ضنيناً كلاً من هذين الجانبين. لكنّ الأمر، مع ذلك، غير يسير، حسب أوريجانس. ذلك أنّ نفس الكائنات العاقلة تعجز عن الالتحام بالمسيح التحاماً لكي ترنو عن كثب إلى حقيقة جوهره اللابث فيه؛ فإنّ محبّتها ذلك مهما اضطرمت في داخلها لتبقى قاصرة عن الدنوّ إلى حيث يمكنها الفحص. وشتّان ما بينها في حالها تلك وبين نفس المسيح: فقد تلاصقت هذه به، عند التجسّد، حتى إنّها اتّحدت وإيّاه. وباتّحاد النفس والأقنوم استوى اللّه بشراً؛ وأمسى كلّ ما يمتّ إليه تعالى يُنْسَب بحقّ إليها، فَيُطلَق من ثمّ باستحقاق تامّ على الذي أخذ جسداً كسائر بني البشر. وفي وجه مقابل، بات كلّ ما ينجم عن الجسد والنفس مستغرقاً في ذات الأقنوم الإلهيّ.
يعقد أوريجانس شمل شروحه بفضل مفهوم المحبّة. فالتجسّد - وحدة اللّه والإنسان في كيانِ السيّد المسيح - لا قيام له بدونها! إنّه كناية عن محبّة تامّة، وكاملة، وشاملة، بين النفس والجوهر الإلهيّ. ولشدّة هذه المحبّة التي أحبّت بها النفس الكلمة تكلّلت بدهن البهجة، أي الروح القدس، عربون قداستها القائمة. فكما الأقانيم الثلاثة لا تدنو منهم نفحة إثم، كذلك هي، فإنّه لم يوجد فيها خطيئة. لقد بلغت درجتها تلك منذ البدء، فاكتملت بالمحبّة؛ وكان ما أرادته بالقوّة ملاصقاً لما تحقّق لها بالفعل، فوجد هكذا بالطبيعة لديها. ويلجأ أوريجانس إلى استعارة لكي يشرح ما تمّ، يقول: كما يمسي الحديد ناراً إذ يزجّ في النار، كذلك هي، فإنّها تمسي ذات طبيعة إلهيّة لشدّة انغماسها في الكلمة، وَرَمْقِها المستمرّ للّه. فيها يحضر الكلمة إلى الوجود غير حضوره في أنفس الأنبياء والرسل. وهي التي قال فيها إرميا إنّها «ظلّ»، إذ قال في المراثي ٤:٢٠: «وفي ظلّه سوف نحيا بين الأمم». فهل عنى باللفظ غير ظلّ المسيح الذي اتّصلت به؟ والحقّ يقال، إنّ هذه النفس التي كلامنا فيها الآن هي التي نحيا في وارف ظلّها، فننجو بها من حبائل الشرّير.
منذ ابتداء القسم ٢:٧، يتوجّه أوريجانس بكلامه إلى مناقشة المعضلة المتعلّقة بالروح القدس: فليس هناك روحان قُدُسان، بل روح واحد، كما الأمر في إله الكتاب المقدّس، إذ ليس هناك إلهان، بل واحد، على نحو ما سبق الكلام فيه في ٢:٤-٥. كذلك، سوف يهتمّ أوريجانس بالبرهان على أنّ المسيح نفسه واحد، وليس ثمّة مسيحان كما يحلو لأتباع مرقيون وأصحاب العرفان أن يلهجوا بذلك!

صار إنساناً وعاش بين البشر. فقد تطرّقنا، على قدر طاقاتنا الواهية، إلى الطبيعة الإلهيّة عبر فحص أفعالها عوض فهمنا لها. إلاّ أنّنا نظرنا خلائقها التي تُرى، وتأمّلنا بالإيمان في الخلائق التي لا تُرى، طالما تَصْرِفنا الهشاشة البشريّة عن مشاهدة كلّ الأشياء بأمّ العين، أو الإحاقة بكلّ مُدْرَكٍ بواسطة العقل. فإنّنا نحن البشر أضعف الكائنات الحيّة وأشدّها هشاشة، فيما بين الكائنات العاقلة بأسرها، تتقدّم منها علينا تلك الجائلة في بحر السماء أو ما بعده[1]. إنّما يبقى علينا البحث عن المتوسّط بين هذه الكائنات والله، أي الوسيط[2] الذي يدعوه بولس الرسول **بكر كلّ خليقة**[3]. إنّنا ناظرون، بالحقيقة، ما تبلّغه الكتب المقدّسة عن جلالته، ألا أنّه يُدعى **صورة الله غير المنظور، وبكر كلّ خليقة**[4]، **وأنّ الأشياء جميعاً خُلِقَت فيه، ما يُرى ولا يُرى، العروش، والسيادات، والرئاسات، والقوّات: كلّ به كوّن، وفيه؛ إنّه قبل كلّ شيء، وفيه يوجد كلّ شيء**[5]؛ هو رأس الجميع، ورأسه وحده الله الآب، كما هو مكتوب: **ورأس المسيح الله**[6]. وندرك، علاوةً على ذلك، ما المكتوب: **لا أحد يعرف الآب إلاّ الابن، ولا الابن إلاّ الآب**[7]. فمن يقدر، بالفعل، أن يعرف ما الحكمة إلاّ الذي ولدها؟ ومن يقدر أن يعلم حقّ العلم ما الحقيقة إلاّ أبا الحقيقة؟ من استطاع سبر طبيعة كلمته بكاملها،

---

١ هل يقصد أوريجانس بقوله إنّ الإنسان «أضعف الكائنات الحيّة وأشدّها هشاشة» إلى أنّه كذلك بالنسبة إلى الشياطين أيضاً؟ لو كان بالواقع هذا القصد ثابتاً عنده لأمسى الإنسان أحطّ قدراً من الشياطين، وكانت سقطته التي سقط أسوأ حالة من حالتهم. لا، ليس هذا التعليم بمعهود به عند أوريجانس. كما لا يمكن أيضاً نسبه إليه بناءً على ما أورده في شأن الشياطين ومسكنهم في السماء (أنظر ١-٥-٢). إنّ مقصد أوريجانس من عبارته أنّ الإنسان هشّ وضعيف الصراع الذي يشتدّ به صوب الخير وصوب الشرّ، على حدّ سواء؛ فليس عنده مقرّ يرتاح إليه. أمّا الملائكة فلا يقلقها مثل صراعه، إذ استقرّت بها الحال في الخير؛ وأمّا الشياطين فلا تجتذبها رغبة في الصلاح، إذ تلبث في الشرّ.

٢ ينطوي اللفظ على فكرة بالغة الأهميّة بالنسبة إلى أوريجانس، كما بالنسبة إلى معاصريه، نظراً إلى دورها في الحجاج. ولكن، فيما يرى إيريناوس وترتليانس ونوفاتيانس وظائف الوسيط في طبيعتي الوسيط، الإلهيّة والإنسانيّة، يجعلها أوريجانس كلّها في طبيعته الإلهيّة.

٣ كول ١: ١٥.

٤ ينطوي لفظ «خليقة» في العبارة «بكر كلّ خليقة» على معنى أشمل من مدلوله الحصريّ. فهو يشير إلى أعمال الله وعظائمه التي تنتج عنه إذ يخاطب الإنسان، دون أن تنفصل عنه. والكلمة هو «بكر» – أي رأس– عظائم الله عندما شاء مخاطبة آدم؛ لذلك، هو «صورة الله غير المنظور».

٥ كول ١: ١٥ي.

٦ ١كو ١١: ٣.

٧ متى ١١: ٢٧.

وطبيعة هذا الإله نفسه التي تبزغ منه، سوى اللّه وحده، الذي كانت الكلمة عنده؟[٨] حريّ بنا أن نسلّم وكلّنا ثقة بأنّ هذه الكلمة – الذي يجدر أيضاً أن ندعوه العقل – هذه الحكمة، وهذا الحقّ، لا أحد يعرفه ما خلا الآب. إنّه هو المكتوب عنه: **وأحسب أنّ العالم نفسه لا يسعه أن يحتوي على الكتب المدوّنة**[٩] في شأن مجد ابن اللّه، بالطبع، وفي شأن جلاله؛ ذلك أنّه يستحيل تدبيج ما يختصّ بمجد المخلّص[١٠].

بعد هذا الجمّ من الاعتبارات الرفيعة حول طبيعة ابن اللّه، يعترينا الذهول المفرط إذ نرى أنّ هذه الطبيعة، التي تسمو على سائر الطبائع كلّها، قد صارت بشراً سويّاً وعاشت بين بني البشر، ملاشية ذاتها[١١] من منزلة الجلالة، على حسب ما توطّده النعمة المسكوبة على شفتيه[١٢]، وعلى حسب شهادة الآب السماويّ، وتأييد الآيات والعجائب والمعجزات كافة التي جرت على يده[١٣]. لقد بعث الأنبياءَ منذرين بمجيئه ومخبرين به[١٤]، قبل حضوره إلى وسطنا الذي أبان عنه بواسطة جسده. وبعد ارتفاعه إلى السماء، أرسل الحواريّين القدّيسين وهم مملؤون من قوّة ألوهيّته، أناساً لا خبرة لهم، جهلاء، متحدّرين من وسط العشّارين أو الصيّادين، يطوفون في أنحاء المعمورة لكي يحشدوا من كلّ الأمم والشعوب شعباً من رجال أتقياء يؤمنون به.

٢-٦-٢ ولكنّ طاقة الإدراك البشريّ على الانذهال تحتجب بعد هذه الخوارق والعظائم، وتحار هشاشةُ إدراكٍ بائد من أمر قدرته على التفكير، فَتَعي أنّ قدرةَ الجلال الإلهيّ الكليّةَ الاقتدار، كلمةَ الآب نفسَها، حكمةَ اللّه هذه التي بُرِئت فيها المرئيّات وغير المرئيّات[١٥]، قد تمكّنت من الانحصار في حدودِ بشرٍ ظهر في اليهوديّة، على حسب ما يجب الإيمان به، بل أنّ حكمة اللّه ولجت حشا امرأةٍ، فَوُلدت كطفل،

---

٨ يو ١:١. ٩ يو ٢١:٢٥.

١٠ على هذا النحو يفسّر أوريجانس غالباً آخر آيات إنجيل يوحنا: فالاستحالة، عنده، تتعلّق بعظمة الأحداث المرويّة وعمقها الروحيّ، لا بتعدادها أو كثرتها. إنّه يستحيل على الإنسان أن يفقه بعقله معنى أقوال يسوع ومدلول الأعمال التي عملها، وأن يضع وصفاً في ذلك!

١١ في ٢:٧.

١٢ مز ٤٤:٣. طالما اعتبر اليهود هذا المزمور ذا نظرة مسيحانيّة.

١٣ أع ٢:٢٢.

١٤ عند أوريجانس أنّ الابن يعمل منذ أيّام العهد القديم. فهو صانع الظهورات، وهو المقول عنه على ألسن الأنبياء.

١٥ إشارة إلى ما ذكر في كول ١:١٥.

وصارت كما الرضّع حينما يبكون[١٦]. ثمّ ارتعدت لدى موته، على حسب ما يُروى، وعلى وفق ما يخبر به يسوع نفسه: **إنّ نفسي حزينة حتى الموت**[١٧]؛ وأنّه ذاق، في آخر الكلّ، الموت الذي يعتبره بنو البشر أحقر الأمور، مع أنّه قام في اليوم الثالث. فحيناً نرى فيه بعض ملامح بشريّة، لا تبدو أنّها تختلف في شيء عن وهن المائتين الشائع، وحيناً ملامح إلهيّة لا تتناسب مع غير طبيعة الألوهة الأولى، التي لا ينال منها وصف. لذا، يصيب الفهمَ البشريَّ سُباتٌ لأجل اختناقه، ويصعقه الذهول حتى ليجهل أين يتوجّه وما يأخذ به، ونحو أيّ شيء يلتفت. إن يفتكر باللّه يجد المائت؛ وإن يفتكر بالإنسان ينظر إليه وقد قهر مملكة الموت، فعاد بأجساده من بين الأموات. لهذا، يجب التأمّل في هذا السرّ بكلّ مخافة وورع حتى يتمّ الكشف عن حقيقة كلّ من الطبائع في كائنٍ وحيد، لئلاّ يفتكر أحد بشيء ما مهين وشائن بشأن هذا الكائن ذي الجوهر الإلهيّ الذي لا يوصف، أو يعتقد بنقيض ذلك أنّ ما جاء به وَهْمُ تخيّلٍ خاطئ. إنّ بسط هذا على مسامع البشر وشرحه عبر كلمات يتخطّى أشواطاً طاقات قدرتنا وموهبتنا وحديثنا. بل أجزم بأنّه يفوق حتّى قياس الرسل القدّيسين. ولعلّ شرح هذا السرّ أعسر منالاً على قوّات المعمورة السماويّة قاطبة. فلا عن تهوّر، وإنّما من أجل تتمّة التبسّط، نعرض في وجيز الكلام ما يشتمل عليه إيماننا بدلاً من طروحات العقل البشريّ، مقدّمين ما يتهيّأ لنا أكثر ممّا هو ثابتٌ طرحُه.

٢-٦-٣ الكلمة والنفس التي اتّخذها

لقد برأ ابن اللّه الوحيد[١٨]، إذاً، كلّ شيء بحسب تأكيد الكتاب، وهو يحبّ كلّ ما برأه[١٩]. به كُوِّنَ كلّ شيء، ما يُرى وما لا يُرى، كما علّمنا هذا الجدل أعلاه. وذلك أنّه أعطى الخلائق العاقلة قاطبةً أن يكون لها شركة معه، إذ هو نفسه الصورة غير المرئيّة للّه الذي لا يُرى[٢٠]، حتى إنّ كلاًّ من الخلائق يلتحم به بحسّ المحبّة على قدر ما يشترك معه شيئاً فشيئاً. ولكنّ ملكة الاختيار الحرّ، إذ إنّها قد جعلت تنوّعاً واختلافاً فيما بين

---

١٦ إنّ بشريّة السيّد المسيح حاصلة بالواقع لدى أوريجانس، لا بالظاهر كما لدى أتباع مثل هذه البدعة. ولكنّها بشريّة تخلو من الخطيئة، إذ جسد المسيح «شبيه بجسد الخطيئة»، ولا يتماهى وإيّاه، على حسب ما يفصّل أوريجانس فيه عند تعليقه على رو ٨: ٣.

١٧ متى ٢٦: ٣٨.

١٨ كول ١: ١٦.

١٩ حك ١١: ٢٤.

٢٠ كول ١: ١٥.

المدارك، فاضطرم بعض منها حبّاً وَلِهاً للخالق، وحاز بعض آخر على حبّ أوهى وأهزل، انقلبت هذه النفس التي يقول فيها يسوع: **لا أحد يأخذ نفسي منّي**[٢١]، روحاً واحداً معه في أصلها، على وفق الوعد الذي قطعه الرسول للذين يقتدون بهذه النفس، قائلاً: **من يتّحد بالربّ يصبح روحاً واحداً معه**[٢٢]. لقد التحمت به منذ خَلْقِها، ثمّ ما لبثت أن غدت غير منفصلة عنه فيما بعد، وغير قابلة أن تُنتَزع منه، كأني بها التحمت والحكمةَ، وكلمةَ اللّه، والحقَّ والنورَ الحقيقيّ، مستوعبةً إيّاه بجملته في داخلها كلّها، وصائرة نوراً له وبهاء. فمن جوهر النفس هذا، الذي قام بمثابة وسيط بين اللّه والجسد - إذ لم يكن ممكناً أن تمتزج طبيعةُ إلهٍ بجسدٍ بدون وسيط- اتّلد اللّه الإنسان، كما قلنا. فهذا الجوهر كان الوسيط[٢٣]؛ ذلك أنّه لم يكن على خلاف الطبيعة عنده أن يلبس جسداً. كذلك، لم يكن على خلاف الطبيعة أن تتمكّن هذه النفس، الجوهر العاقل، من احتواء اللّه طالما أنّها تبدّلت برمّتها فيه، على حدّ ما أسلفنا القول أعلاه، هو الكلمة والحكمة والحقّ. ولهذا، تُدْعى هي نفسها بصواب، ومعها الجسدُ الذي تزيّت به، ابنَ اللّه وقوّةَ اللّه، مسيحاً وحكمةَ اللّه، لأنّها وُجِدت برمّتها في ابن اللّه، أو لأنّها احتوت على ابن اللّه كاملاً فيها. وعلى نحوٍ مقابل، سُمِّي ابنُ اللّه الذي به خُلِق كلّ شيء يسوعَ المسيح وابنَ الإنسان[٢٤]. ذلك أنّه يقال إنّ ابن اللّه مات، أي بسبب هذه الطبيعة التي كان في وسعها أن تقبل الموت؛ وسمّي كذلك ابن الإنسان[٢٥] من يُبَشَّر به أنه ينبغي أن يأتي في مجد اللّه الآب مع الملائكة القدّيسين. لهذا السبب، يُكنّى عن الطبيعة الإلهيّة في الكتاب كلّه بأوصاف بشريّة، وتزدان الطبيعة البشريّة بألقاب محصورة باللّه. وفي هذه الحالة أكثر ممّا في سواها، يمكن القول بما هو مكتوب: **سيكون الاثنان جسداً**

---

٢١ يو ١٠: ١٨.

٢٢ ١كو ٦: ١٧.

٢٣ إنّ الجوهر اللاحق بالابن يسوع المسيح لا يجعله مختلفاً إزاء الأقنومين الآخرين من الثالوث، مع كونه متميّزاً. وخاصّته كجوهر متفرّد لا تحمل على القول فيه، بسبب التجسّد، إنّه كائن مركّب. فإنّ جوهر النفس طبيعة بشريّة، وجوهر الكلمة طبيعة إلهيّة. وقد اتّحدتا كلتاهما معاً في واحد، بدون اختلاط ولا انحلال. وهذا هو عين السرّ.

٢٤ نجد أوريجانس يفصح في هذا المقطع، لأوّل مرّة، عمّا أطلق عليه فيما بعد عبارة «تبادل الصفات»، وهو ما سوف يحتلّ مركز الصدارة في المناقشات اللاهوتيّة التي سوف يندلع سعيرها خلال القرن الخامس. والمقصود من العبارة إلحاق الصفات الموقوفة على ألوهة السيّد المسيح بناسوته، والعكس صحيح.

٢٥ لا يبغي أوريجانس قطّ الإلماح إلى مدلول العبارة المسيحانيّ، كما جاء أقلّه في الآية ٧: ١٣ من سفر دانيال. جلّ ما يتطلّع إلى تبليغه هنا ناسوت الكلمة.

واحداً؛ **فليسا هما بعد اثنين، بل جسد واحد**[٢٦]. لأنّ كلمة اللّه يؤلّف مع نفسه جسداً واحداً أكثر ممّا يمكن الاعتقاد به في شأن الزوج مع زوجته. بل، من يليق به أن يؤلّف مع اللّه[٢٧] روحاً واحداً أكثر ممّا يليق بهذه النفس، التي التحمت باللّه التحاماً بالعشق[٢٨]، فاستحقّت أن تدعى روحاً واحداً معه؟

٢-٦-٤ اتّحاد النفس بالكلمة

إنّ كمال[٢٩] العشق وصدق مودّة خالصة قد حاكا لهذه النفس وحدةً مع اللّه لا تنفصم، بحيث إنّ ترقّي هذه الأنفس ما هو نتاج الصدفة، ولا هو نتيجة حَدْوٍ نحو شخص، وإنّما ينجم من قدر فضائلها. هذا ما يقوله النبيّ في مخاطبته إيّاها: **أحببتَ البرّ وأبغضتَ الإثم؛ لذلك، مسحك إلهك بدهن البهجة أفضل من شركائك**[٣٠]. لقد دُهِنَتْ بدهن البهجة لأجل عشقها، أي أنّ النفس أمست المسيح[٣١] مع كلمة اللّه. فالمسح بدهن البهجة إن هو يعني سوى الامتلاء من الروح القدس. فالعبارة **أفضل من شركائك** تشير إلى أنّ نعمة الروح لم تُسْدَ إليها كما إلى الأنبياء، وإنّما تشير إلى أنّها احتازت ملء جوهر كلمة اللّه في داخلها[٣٢]، حسب قول الرسول: **وفيه يحلّ ملء**

---

٢٦ (تك ٢: ٢٤)؛ متى ١٩: ٦ي. ٢٧ ١كو ٦: ١٧.

٢٨ حسب البعض أنّ أوريجانس ينظر إلى اتّحاد النفس مع الكلمة نظرة أدبيّة ليس إلاّ، إذ يحصر الكلام على العشق. ولكنّ هذا الحكم جائر، بل غير مصيب؛ ذلك بأنّ جملة أقواله في هذا الموضوع تخالف ما يزعمون به عليه. فلا يستوي أن يبنى تخمين على أحد أجزاء الخطاب.

٢٩ راجع الملاحظة السابقة (٢٨). لا يمكن قطّ أن يحسب أحدهم بأنّ الاتّحاد بين النفس والكلمة جاء تباعاً، وفق مراحل ارتقت فيها النفس درجة أسمى فدرجة أخرى أسمى، حتى أفضت إلى درجة الكمال فاتّحدت من ثمّ بالكلمة. ما من شخصين في ابن اللّه، بل طبيعتان. ولكن، إذ كان أوريجانس يفتقر يوم ذاك إلى عبارات مناسبة ينزلها الفكرة، من جهة، ولما كان عاجزاً عن صياغة العقيدة وفق مفاهيم الشخص والأقنوم، إذ لم تكن هذه كلّها قد تبلورت بعد، من جهة ثانية، بدا خطابه على شيء من النسطوريّة قبل وقتها.

٣٠ مز ٤٤: ٨.

٣١ يجدر بنا لفت الانتباه إلى تمييز لاهوتيّ الطابع في تعبير أوريجانس: إنّ ابن اللّه هو الكلمة إذا أشير إلى معنى الألوهة؛ وهو، كذلك، المسيح إذا أشير إلى جانب الناسوت. بيد أنّ المسيح من حيث إنّه لفظ يدلّ على كائن إنّما يراد به الكيان قبل المجيء بالجسد إلى عالم الأرضيّين. ذلك بأن «كمال العشق»، حسب تعبير أوريجانس، الذي بلغت إليه نفس المسيح، حصل منذ الأزل، قبل أن تهيّأ الأنفس إلى الشروع في خلجات ابتغاءٍ وكره.

٣٢ يأبى هذا النصّ عن الإفساح في المجال أمام الذي تراوده فكرة مصاهرة النفس للكلمة في اتّحادهما، وكأنّ هذا الأخير شراكة خارجيّة أو أدبيّة: فإنّ ملء الكلمة والروح كامن في الإنسان يسوع. وهذا، بدوره، يعني أنّ الاتّحاد الأقنوميّ يمحض ناسوت المسيح حضور الروح فيه حضوراً جوهريّاً، لا حضوراً عرضيّاً كما في الأنبياء.

اللاهوت جسدياً[٣٣]. ولم يقل، في الختام، فقط: **لقد أحببتَ البرّ**، بل أضاف: **وأبغضت الإثم**[٣٤]. إنّ مَقْتَ الإثم يرجع إلى ما يقوله الكتاب في المسيح: **لم يقترف خطيئة، ولم يوجد في فمه مكر**[٣٥]؛ وأيضاً: **لقد جُرِّب في كلّ شيء مثلنا، ما خلا الخطيئة**[٣٦]. بيد أنّ الربّ نفسه يقول: **من منكم يبكّتني على خطيئة؟**[٣٧] ثمّ يقول ثانيةً بشأن نفسه: **ها هو رئيس هذا العالم يأتي، فلا يجد فيّ شيئاً**[٣٨]. يُظهر هذا كلّه أنّه ليس فيه قطّ فكر خطيئة[٣٩]. ويوضح النبيّ بعبارةٍ أجلى أيضاً أنّه لم يدخل قطّ فكر خطيئة فيه، عندما يقول: **ابتعد عن الإثم قبل أن يتعلّم الطفل مناداة أبيه وأمّه**[٤٠].

٢-٦-٥ نفس حقيقيّة، لكن ملؤها الخير

إن بدا هذا لامرئ أنّه صعب، فيما بيّنا أعلاه أنّ في المسيح نفساً عاقلة، وردّدنا مراراً في مناقشاتنا كلّها[٤١] أنّ طبيعة الأنفس أهل جدّاً لأن تتقبّل الخير والشرّ، نفضّ هذه الصعوبة على النحو التالي[٤٢]. ليس في وسعنا أن نرتاب من أمر طبيعة هذه النفس: فلم تكن هي عينها لدى سائر الأنفس. وإلاّ لما استطعنا تسميتها نفساً، لو لم تكن بالحقيقة نفساً. ولكنّ هذه النفس، نفس المسيح، وطّدت العزم على محبّة البرّ[٤٣]

---

٣٣ كول ٢: ٩. ٣٤ مز ٤٤: ٨. ٣٥ إش ٥٣: ٩.

٣٦ عب ٤: ١٥. ٣٧ يو ٨: ٤٦. ٣٨ يو ١٤: ٣٠.

٣٩ تبرز هذه الاستشهادات عصمة نفس السيّد المسيح عن الخطيئة. إنّها، باتّحادها به عليه السلام، تحوز الصلاح حيازة جوهريّة على غراره، وهو أمر لا يقيّض إلاّ للّه عزّ وجلّ. فالرباط الجامع بين النفس والكلمة لا يُحَلّ، بل لا يمكن تخيّل أنّه يُحَلّ يوماً، فيما الرباط الذي يصل القدّيسين بالكلمة عرضيّ، إذ هو رهن «عالم ظلمة هذا الدهر». وفي هذا إثبات للاتّحاد الأقنوميّ بين نفس السيّد المسيح وكلمة اللّه.

٤٠ إش ٨: ٤؛ ٧: ١٦.

٤١ راجع الكتاب الأول، المقدّمة ٥؛ ١-٣-٦؛ ١-٧-٢؛ ١-٨-٣.

٤٢ تكمن الصعوبة بالنسبة إلى أوريجانس في تأكيده ناسوت السيّد المسيح التامّ، بخلاف ما يعلّمه أصحاب العرفان. فإنّ نفس المسيح لم توجد قطّ بمفردها، كأنها زائغة، قبل التحامها بالكلمة، وإنّما اتّحدت به منذ أن خُلِقَت في السرمد. وما أمر «ترقيتها» أو قل «فضيلتها»، سوى هنّة تفكير، أو تعليل، ليس إلاّ، كما أمر الكلام على ولادة الكلمة. لذلك، نجد أوريجانس يعلّم في لاهوت السيّد المسيح أنّ إخلاء الربّ ذاته قد انقضى على مستوى النفس التي التصقت به، عند التجسّد، في الأزمنة السرمديّة، لا على مستوى جوهره من حيث هو كلمة اللّه. فإنّ نفس السيّد المسيح قد برحت حضن الآب، حيث مقرّها مذ وُجِدَت متّصلةً بالكلمة الابن، ولم يبرحه الابن قطّ مع كونه قد استوى بشراً سويّاً على الأرض. أمّا ثيوفيلس الإسكندريّ فقد عاب على أوريجانس هذا التعليم في إخلاء المسيح ذاته، ولم يأخذ به!

٤٣ مز ٤٤: ٨.

فالتحمت به التحاماً لا رجوع عنه ولا انفصال، على أثر عظمة محبّتها، نظراً إلى أنّ اختيار الخير أم الشرّ في مستطاع الجميع. لقد انتزع ثبات عزمها، وعظمة شغفها، ولظى محبّتها الذي لا يخمد، كلّ تطلّع إلى التغيير والنكوص[٤٤]، بحيث إنّ ما استقرّ في الإرادة انقلب فيها طبيعة، على أثر اعتياد طال أمده[٤٥]. هذه هي حال نفس المسيح البشريّة والعاقلة، يا لَوُجُوبِ تصديقها؛ فإنّه لم يراوده قطّ فكرُ خطيئة، ولا أمكنه ذلك!

٢-٦-٦ تشبيه الحديد المصهور بالنار

لن يبدو اللجوء إلى تشبيه، لأجل تفسير هذا تفسيراً أعمّ، ضرباً من الخَرَق مع أنّ التعويل على أمثلة ملائمة، في موضوعٍ شائك وصعب، ليس بالأمر اليسير. إنّ المعدن المدعوّ حديداً، لو شئنا التكلّم بدون تعسّف إزاء ما سوف نقول، أهل أن يتقبّل البرد والحرّ. فإنْ زُجَّتْ كتلةٌ من حديد في النار دائماً، وتلقّفتها في مسامها كلّها وعروقها فغدت بالتالي ناراً بمجملها[٤٦]، ألسنا نقول إنّ ما هو بالطبيعة كتلة حديديّة إذما وُضع

---

٤٤ في يقين أوريجانس أنّ شدّة المحبّة تبلغ بالنفس إلى حالة عدم الاستحالة، فتفقدها ارتهانها بما هو عرضيّ ومميّز لسائر الكائنات العاقلة. وكما أفقد التحام النفس بالكلمة الخطيئة قدرتها على السيطرة، هكذا يُفقِد ارتباط الخلائق باللّه مبدعها التحوّل الملازم لها هيمنته على طبائعها، فلا يقوى عليها بعد، ولا تنال الاستحالة منها مأخذاً، حتى إنّ السقوط في الخطيئة يغدو شيئاً فشيئاً أمراً غير ممكن. وعليه، ليس العَوْد إلى الإثم، أي إلى العثرة والانغماس في المادّة، نتيجة حتميّة لنظرة أوريجانس الكونيّة، إذ في وسع المبروءات النجاة والانعتاق! وليس حريّة الخليقة بأمر هجين، لا ألفة بينه وبين الإصرار على الخير. لذلك، يحسن - بل يجدر - بكلّ قارئ ينكبّ على دراسة أوريجانس أن يلحظ في كلامه على عَوْد النفوس على بدء سعيها، بطريقةٍ متواترة، الأهميّة التي يوليها الجانب المقابل لهذا العَوْد الدائم، ألا وهو نزعتها إلى بلوغ عدم الاستحالة، أي تقدّمها نحو الكمال. فما حريّة الاختيار عنده القدرة على القرار وحسب! بل هي حريّة ناشطة، تزخم قوّة وتمتلئ سعياً للنموّ في صنع الحسن من الأعمال. إنّها والإثم قوّتان تنبذ الواحدة منهما الأخرى، حتى إنّ الآثم يدعوه «عبداً»، والحرّ يسمّيه «كاملاً».

٤٥ أنظر ١-٦-٣، الملاحظة رقم ٥٨. وقد تطارح أوريجانس مراراً السؤال على نفسه في ما هو من شأن إبليس وإثمه الراسخ، هل يكون قد انقلب فيه طبيعة بالعادة!

٤٦ عرف الفكر الرواقيّ هذه الصورة؛ ولكنّ حكماءه رأوا أنّ كلاً من الأجسام يختلط بغيره بدون أن يفقد طبيعته الخاصّة. بيد أنّ أوريجانس يقول بخلاف ذلك إذ يقيم أنّ الحديد يمسي ناراً. وإنّنا لنجد عند أرسطو شكلاً من أشكال الاتّحاد يسود فيه أحد الجسمين على الآخر بطبيعته، فكأنّ الاثنين واحداً، بدون أن يخسر الجسم الآخر مع ذلك ما هو خاصّته. حينذاك، تكون علاقة الجسمين شبيهة بعلاقة المادّة والهيئة. فإذا ما أخذ أحدنا بالصورة كما يجيء أوريجانس بها، ثمّ ساقها حتى أقصاها جعل من معلّم الاسكندريّة داعية بالطبيعة الواحدة قبل أوانها. كذلك، إذا ما سار بعدد من الجمل كما أوردها أوريجانس هذا الفصل عينه من الكتاب، ثمّ نأى بمعناها حتّى أشدّه ألبسه ثوب المبتدع ذي المذهب النسطوريّ. والحال أنّ البدعتين على طرفي نقيض، إذ تقيم كلّ واحدة منهما جانباً من الحقيقة يناقض الآخر. والحال أنّه ليس في وسع امرئ أن يكون على الاثنتين معاً!

في النار وما فتئ يتّقد فيها لا يمكن البرد قطّ أن ينال منه، بشرط ألاّ تبتعد النار عنه، وألا ينفصل هو عن النار؟ بل إنّنا نقول، بأولى حجّة، وقولنا هذا أشدّ صواباً، إنّه يمسي بالأحرى ناراً بكلّيته، كما نتثبّت غالباً من الأمر بأمّ عينينا في الموقد، ذلك أننا لا نرى فيه سوى النار. وإذا ما حاول أحدنا أن يمدّ يده إليه فلن يطالعه شعور بالحديد، بل بالنار. كذلك حال هذه النفس، التي تنغمس في الكلمة، وتلبث دوماً في الحكمة، وفي اللّه، كما الحديد في النار، إنّ كلّ ما تأتيه من أفعال، وكلّ ما تفكّر به، وكلّ أمر تدركه، هو اللّه[٤٧]. ولهذا عينه، ليس في وسعنا أن نقول فيها إنّها تنكص إلى الوراء، أو تتبدّل، لأنّها باتّحادها مع كلمة اللّه، إذ تتوقّد دائماً، تحوز على قدرة عدم نكوصها إلى خلف. قد يمكننا التفكير بأنّ قبساً من حرارة كلمة اللّه يبلغ إلى القدّيسين أجمعين. أمّا في هذه النفس فيجب أن يراود الفكرَ سكونُ النار الإلهيّة عينها فيها بحال جوهريّ[٤٨]، النار التي يستمدّ الآخرون منها قبساً من دفء. وتُظهِر الجملة، أخيراً، **قد مسحك اللّه إلهك بدهن البهجة أفضل من شركائك**[٤٩]، أنّ هذه النفس مُسِحَت بدهن البهجة، أي كلمة اللّه وحكمته[٥٠]، على شكل يختلف عن شركائها، الأنبياء والرسل القدّيسين. فيقال في هؤلاء إنّهم جَرَوا في عَرْف عطورها[٥١]، ولكنّ هذه النفس كانت الإناء الحاوي العطر نفسه. لقد أمسى الأنبياء أجمعون والرسل أهلاً للشركة في عرف رائحتها الذكيّ. إنّ العرف شيء، والجوهر شيء آخر. ومثله، المسيح شيء[٥٢] وشركاؤه شيء آخر. فكما لا يقدر الإناء الحاوي جوهر العرف أن يتلقّى البتّة رائحة كريهة، بيد أنّ الذين يشتركون في رائحته يكونون عرضةً لأن تلحق الروائح النتنة بهم إن هم ابتعدوا عنه، كذلك المسيح، الذي هو الإناء عينه حيث جوهر العرف، فإنّه لم يكن ليتلقّى الرائحة المضادّة،

---

٤٧ لهذا السبب عينه، إنّما نفس الكلمة صورة الصورة التي هي الكلمة، على قياسٍ تَفْضُل به إلى حدّ بعيد إزاء سائر النفوس؛ بل هي صورة وسيطة أيضاً، ثانية، بالنسبة إليها. أنظر الحاشية رقم ٢٣.

٤٨ على غرار الثالوث الذي يحوي القداسة فيه على نحوٍ جوهريّ، فيما للخلائق العاقلة شركة فيها ليس إلاّ، على نحوٍ عرضيّ (أنظر ١-٥-٣؛ ١-٥-٥؛ ١-٦-٢)، كذلك اتّحاد نفس المسيح بالكلمة، فإنّه اتّحاد جوهريّ أيضاً، فيما اتّحاد سائر النفوس بالكلمة عرضيّ، وأقلّ لحمة.

٤٩ مز ٤٤: ٨.

٥٠ يشير دهن البهجة هنا إلى الكلمة، الذي هو الحكمة أيضاً؛ ولكنّه الروح القدس بحسب ٢-٦-٤.

٥١ نش ١: ٤ي.

٥٢ كما في هذا الموضع، كذلك في ما يليه أسفل، يدلّ لفظ المسيح على النفس البشريّة.

فيما يشترك شركاؤه بالعرف، بقدر ما يمكثون على مقربة من الإناء، ويمكنهم أن يكتنزوا منه[٥٣].

٢-٦-٧ النفس الملتحمة بالكلمة

وأحسب، بلا مراء، أنّ إرميا النبيّ إنّما كتب: **روح وجهنا، المسيح الربّ، الذي قلنا إنّا في ظلّه نحيا بين الأمم**[٥٤]، إذ فهم ما طبيعة حكمة اللّه في المسيح، وما هي الطبيعة التي اتّخذها من أجل خلاص العالم. إنّ ظلّ جسمنا غير منفصل عن جسمنا، فهو يتلقّى، ثمّ يردّ، حركات الجسم واختلاجاته بدون تحوير. لذا، أحسب أنّ النبيّ أطلق على النفس الملتحمة بالمسيح التحاماً لا انفصال فيه، والفاعلة على وفق نفحه ومشيئته، اسم ظلّ المسيح الربّ الذي ينبغي علينا أن نحيا في كنفه بين الأمم، سعياً منه للدلالة على أفعالها وخلجاتها. ذلك أنّ الأمم تعيش في سرّ الالتحام هذا، حينما تبلغ إلى الخلاص[٥٥] بواسطة الإيمان، حاذية حذو هذه النفس. ويبدو لي أنّ داود ينحو المنحى نفسه عندما يقول: **أذكرْ أيّها السيّد عاري، العار الذي عُيّرتُ به بدل مسيحك**[٥٦]. وبولس، أيفتكر بشكل مختلف عندما يقول: **إنّ حياتنا مستترة مع المسيح**

---

٥٣ أحيطت نظرة أوريجانس إلى نفس المسيح بالشبهة، فقيل تارةً إنّها نظرة لا تأخذ إلاّ بطبيعة واحدة في السيّد، له المجد، وطوراً إنّها نظرة نسطوريّة. أمّا الداعي إلى هذا اللبس الظنيّ فالريبة من آثار البدعتين المشار إليهما، وقد باتت عالقة في الأذهان. لقد اشتمّ البعض، بالحقيقة، في أقوال أوريجانس ميلاً إلى ابتلاع الطبيعة الإلهيّة، خاصّة الابن الجوهريّة، الطبيعة البشريّة التي التحف بها الكلمة بتأنّسه. كما حسب البعض الآخر أنّ بين أقواله عبارات تحمل على الاعتقاد بأنّ ثمّة بوناً شاسعاً بين الذاتين. ولكنّنا نشجب مثل هذه الاتّهامات لعدم مناسبتها، ونردّها لأجل منافاتها بعضها بعضاً، كما سبق القول في هذا (أنظر الحاشية رقم ٤٦). إنّ ما لا شكّ فيه أنّ تهمة النسطوريّة قديمة: فها هو بامفيليوس يذود عن أوريجانس ويدحض زعم من نسب إليه بأنّه علّم بمسيحَيْن. وفي سائر الأحوال، إنّ غاية أوريجانس من كتابة هذا الفصل من الكتاب الردّ على من يزعم من المبتدعين الخطفة زعماً مماثلاً. أمّا تهمة الدعوة بالطبيعة الواحدة فألصقها به عدد من المحدثين، وهم على ضلالة من أمر أفكاره. فإنّ ما يصبو أوريجانس إليه عندما يثير الكلام على المسيح أبعد من أن ينحصر في رؤية أدبيّة إلى التحام نفسه بجوهر الكلمة، إذ يبيّن طريقاً يمكن النفوس البشريّة سلوكها فتبلغ حينئذٍ إلى سعادتها.

٥٤ مرا ٤: ٢٠. غالبًا ما اتّفق لأوريجانس أنّه تناول هذه الآية بالتفسير. إنّ مدلولها التاريخيّ، إذًا الحرفيّ، مصوّب نحو الملك صدقيا المدعوّ المسيح بحسب ألفاظ الآية، وكان أسيراً في بابل. ولكنّ لأوريجانس قراءة تفسيريّة في ذلك إذ يجعل من «الظلّ» نفس المسيح التي تأوي في كنفها سائر النفوس، كما «ظلّ» الملك قد أوى في كنف حمايته، في بلاد البابليّين، الشعب المغلوب على أمره.

٥٥ يكفي الإنسان الإيمان حتى يدرك الخلاص. ولكنّ أوريجانس لا يرتدّ عن تعليمه هذا حين يدعو قارئه إلى عدم البقاء في الإيمان، فيتخطّاه حتّى بلوغ المعرفة.

٥٦ مز ٨٨: ٥١ي. لفظ «بدل» ترجمة عن الأصل اليونانيّ؛ فيما العبريّ يرجّح لفظ «في إثر»، «في خطى».

في **الله؟**[٥٧] ثمّ، في موضعٍ آخر: **أتبحثون لكم عن دلالةٍ على المسيح المتكلّم فيّ؟**[٥٨] وقد قال لتوّه إنّ المسيح مستتر في الله. فإنّه لم يدلّ معنى هذا على غير ما عنى به النبيّ بظلّ المسيح، كما قلنا أعلاه، فقد فاق ربّما إدراك الذكاء البشريّ. ولكنّنا نقع في الكتب المقدّسة، بخصوص الظلّ، على عدد من النصوص البليغة، كما هو الحال في الإنجيل بحسب لوقا، حيث يخاطب جبرائيلُ مريم قائلاً: **إنّ روح الربّ يحلّ عليك، وقوّة العليّ تظلّلك**[٥٩]. ويقول الرسول إنّ ذوي الختان **يقيمون خدمة، هي صورة وظلّ لما في السماوات**[٦٠]. كما يقال في موضعٍ آخر: **أليست حياتنا ظلاً على الأرض؟**[٦١] فإذا كانت الشريعة التي أُنفِذَت على الأرض ظلاً، وحياتنا التي نحياها على الأرض ظلاً، وإن كنّا سوف نحيا بين الأمم في ظلّ المسيح، يجب علينا أن نرى حقيقة هذه الظلال كلّها، هل لا تُعرَف في الكشف الكبير، عندما يستحقّ القدّيسون أجمعون أن يتأمّلوا في مجد الله علل الأشياء وحقيقتها، **لا كما في مرآة، في اللغز، وإنّما وجهاً لوجه؟**[٦٢] إنّ بولس الرسول، بعد أن نال عربون هذه الحقيقة من الروح القدس[٦٣]، قال: **وإن كنّا قد عرفنا المسيح بالجسد، أمّا الآن فإنّنا لا نعرفه كذلك**[٦٤].

هذا ما خطر لنا ببالنا الآن فيما نحن نطرق باب مسائل جدّ صعبة، مسألة التجسّد وألوهيّة المسيح. ما من شكّ في أنّه يليق الأخذ بأقوال من يمكنه أن يجد عرضاً لأقوالي هذه، على نحو أفضل، ويثبت ما يدّعيه بتأكيدات أوضح يستمدّها من الكتب المقدّسة.

---

٥٧ كول ٣: ٣.

٥٨ ٢كو ١٣: ٣.

٥٩ لو ١: ٣٥.

٦٠ عب ٨: ٥.

٦١ أي ٨: ٩.

٦٢ ١كو ١٣: ١٢. يقدم أوريجانس في كثير من الشروح على استعمال كلمات الآية ١كو ١٣: ١٢، حيث الكلام على المعرفة الناقصة، ويقابلها بما يبسطه بولس الرسول في ١كو ١٣: ٩-١٠، ١٢، في معرض كلامه على المعرفة الكاملة. فالإنجيل الزمنيّ، أي العهد الجديد كما تحيا به أجيال هذه الدنيا، يزوّد المؤمنين معرفة «كما في مرآة، وفي لغز»، فيما لا يزوّد العهد العتيق المؤمنين بمثيلها، إذ لم يأتِ كلام مشابه فيه. وهذه المعرفة غير التامّة، الحقيقيّة، هي سبيلنا إلى المعرفة على هذه الفانية، ولكنّها معرفة تقف على طرف نقيض من معرفة الاغتباط الحاصلة «وجهاً لوجه» في الزمان الآتي.

٦٣ ٢كو ٥: ٥.

٦٤ ٢كو ٥: ١٦.

المقالة الثالثة*: في أنّ الروح عينه كان لدى موسى وسائر الأنبياء، وفي الرسل القدّيسين (٢: ٧)

في الروح القدس

٢-٧-١ بعد الطروحات التي تبسّطنا فيها، في مطلع الكتاب، في مسائل الآب والابن والروح القدس، على حسب مقتضى الموضوع، حسن في أعيننا أن نعود ثانيةً إلى هذه المواضيع لكي نقيم الدليل على أنّ اللّه هو اللّه عينه خالق الكون ومبدعه، وأنّه هو عينه أبو ربّنا يسوع المسيح. وهذا يعني أنّ إله الناموس والأنبياء وإله الأناجيل إله واحد لا غير. وقد وجب علينا، من ثمّ، أن ننوّه في شأن المسيح بأنّ الذي دعوناه، أعلاه، كلمة اللّه وحكمة اللّه قد أصبح فيما بعد إنساناً. يبقى على كاهلنا أن نرجع إلى موضوع الروح القدس في اقتضاب نريده وجيزاً قدر الإمكان.

* مزية هذا الفصل الثالث من المقالات أنّ الكاتب لم يشأ فيه الخوض في غمار المسائل ذات المعالجات الحرّة، أي تلك التي لا جواب عنها في قاعدة الإيمان؛ فانصرف، بالتالي، إلى الثوابت التي ترتفع عليها قاعدة الإيمان نفسها. فقد جاء عند أصحاب العرفان قول بإلهين، وآخر بمسيحين؛ ولكنّهم لم يأتوا على ذكر شيء من هذا القبيل في شأن الروح القدس. من ناحية ثانية، في وسع كلّ من الخلائق العاقلة أن يكون له نصيب شركة في الروح القدس؛ ولكنّ الأمر مختلف باختلاف الأحقاب. ففي زمن العهد العتيق، قصر الروح القدس عمله على فئة من الشعب، وحبسه عن الحشود الهائلة. أمّا في زمن الخلاص، أي زمن المسيح الربّ وكنيسته، فقد امتدّ هذا العمل إلى أعداد وافرة من المؤمنين الذين باتوا يدركون، وإن مع شيء من الإبهام، أنّ في الكتب المقدّسة لمعنًى روحيّاً. فهؤلاء الذين يبدون استعداداً حسناً لنيل الروح القدس يحصلون عليه، فيما يمتنع هو تبارك اسمه على الذين يتخاذلون، كأتباع مونتاني. إنّ هؤلاء الناس قد جدّفوا عليه تجديفاً، إذ اتّخذوه روحاً كسائر الأرواح الشيطانيّة، فيما تلقّن الرسل ما علّمهم إيّاه المخلّص. وما يعلّمه عسير على لغة البشر، فلا كفاية في الصدّ عن الكلام عليه، إذ إنّ هذا غير ممكن. زد على ذلك أنّ اسم الباراقليط إنّما يدلّ على التعزية والبهجة اللتين ينفثهما في المشتركين به. وهو اسم أُطلِق على المخلّص أيضاً ليدلّ على وساطته؛ أمّا اختصاص الروح القدس بهذا اللفظ فغايته الإلماح إلى تعزيته التي يعزّي.

ما من روح قدس سواه

لقد حان الوقت، إذاً، لكي ندلو قليلاً بدلونا على قدر طاقتنا في موضوع الروح القدس، الذي سمّاه ربّنا ومخلّصنا، في الإنجيل بحسب يوحنّا، المعزّي. فكما يوجد إله واحد أحد، ومسيح واحد أحد، كذلك يوجد روح قدس واحد أحد، كان لدى الأنبياء ولدى الرسل على نحو سواء، لدى الذين آمنوا باللّه قبل مجيء المسيح، ولدى الذين عاذوا باللّه بواسطة المسيح. وإن تجاسر الزنادقة، كما سمعنا، على القول بإلهين ومسيحين[١]، إلاّ أنّه ما تنامى إلينا أنّ أحداً قد بشّر قطّ بروحين قدسين[٢]. كيف لهم السبيل إلى إثبات هذا من الكتب، أم كيف يمكنهم الفصل بين روح قدس وآخر وَزَعْمُهم أنّ المرء قادر أن يحدّد الروح القدس، بطريقةٍ معيّنة، أو أن يضع وصفاً له؟ ذلك أنّه، وإن مُنح كلّ من مرقيون وفالنتينس بعض التغاضي عن زعمهم القائل بأنّه يمكن إرساء بعض الفوارق في الألوهة، وأنّه يمكن وضع وصف عن طبيعة الصالح والعادل، على نحوٍ مختلف، كيف نتخيّل فنبتدع فوارق في ذات الروح القدس؟ وفي اعتقادي أنّهم لم يعثروا على ما يشير إلى أيّ فارق.

٢-٧-٢ الروح القدس للجميع

إنّنا نخال، من جهتنا، أنّ في وسع كلّ خليقة عاقلة المشاركة به مشاركتها بحكمة اللّه وكلمة اللّه، دون أن يمكن الفرق بينهما[٣]. لكنّي أرى أنّ حلول الروح القدس على البشر قد تمّ، على ما ورد في الكتاب، بعد صعود المسيح إلى السماء، لا قبل مجيئه.

---

١ لا مرية أنّ أوريجانس يتناول بكلامه هذا المتشدّقين من أتباع البدعة المعروفة بالغنوصيّة، أولئك الذين كانوا يعلّمون بمسيح إله ومسيح مصلوب. كذلك، المبتدعون بأمور الإلهيّات من أتباع فالنتينس راحوا يتكلّمون أيضاً على الكائن المخلّص وعلى المسيح النفسيّ.

٢ يحذر أوريجانس، في شرحه الرسالة إلى تيطس، من مغبّة التمييز بين الروح الذي ألهم الأنبياء قديماً والروح الذي ألهم الرسل القدّيسين، وكأني به يرتدّ بكلامه على نفر من المدّعين الحكمة. إنّهم، والحقّ يقال، لم يبشّروا بروحين قدسين، وإنّما فصلوا بعمل الروح القدس بين زمانين.

٣ يبدو هذا الإثبات على شيء من التناقض، لأوّل وهلة، إزاء إثبات سابق أورده أوريجانس في ١-٣-٥، حيث أكّد على شركة القدّيسين وحدهم مع الروح القدس. بيد أنّ إطار النصّ هنا، حيث الحذر والريبة من أتباع العرفان من أنصار مرقيون وفالنتينس يصطرعان حيطة، حمل أوريجانس على عدم قصر الكلام على الروحيّين وكأنّهم ذوو امتيازٍ للشركة مع الروح القدس، فوصل به حتّى كلّ خليقة عاقلة تؤهَّل بنمط مسلكها لمثل هذه الشركة.

فالروح القدس قد أعطي للأنبياء وحدهم، في السابق، ولعدد ضئيل من أبناء الشعب الذين استحقّوه[٤]. أمّا بعد مجيء المخلّص فقد تمّ ما قيل بالنبيّ يوئيل، على ما جاء في الكتاب: **سأفيض في الأيّام الأخيرة من روحي على كلّ بشر، فيتنبّأون**[٥]. وقد كُتِب بهذا المعنى عينه: **وستخدمه الأمم كلّها**[٦]. إذاً، شوهد الحدث التالي يتجلّى بنعمة الروح القدس[٧]، وزمرة من سائر الحقائق الوافرة العدد معه: لقد أمكن عدداً ضئيلاً، في القديم، الأنبياءَ أنفسَهم وبضعةَ رجالات من الشعب برمّته، أن يتجاوزوا الفهم الجسديّ لما هو مكتوب في الأنبياء وفي ناموس موسى، وأن ينفذوا إلى معنى أسمى، أي أن يفهموا الناموس والأنبياء فهماً روحيّاً بعض الشيء. أمّا الآن فثمّة حشود غفيرة من المؤمنين ممّن لديهم جميعاً، على وجه التقريب، القناعة بأنّه لا يجدر الأخذ بالمعنى الجسديّ للختان، وراحة السبت، وإراقة دم البهائم، دون أن يمكّنهم ذلك جميعاً، رغم ذلك، أن يفسّروا منطق الفهم الروحيّ بطريقةٍ مرتّبة وناصعة. إنّهم مقتنعون بأنّ اللّه لم يُجِبْ موسى عن هذه الأمور. وما لا شكّ فيه أنّ هذا المعنى قد أوحي به إلى الجميع بقدرة الروح القدس.

٢-٧-٣ مواهب الروح القدس متعدّدة

عديدة هي السبل إلى فهم المسيح. فمع كونه الحكمة، وهو كذلك، لكنّه لا يُنفِذ

---

٤ متى اقتضى التبسّط في الكلام من قدر العهد القديم حقّه من الأهميّة يُرى أوريجانس وهو يتأرجح في إقعاد قراره موطئاً آمناً، فيبتّ في أمره على حسب محاوريه. إنّه، أي العهد القديم، متساوٍ والعهد الجديد قيمة أمام أتباع العرفان؛ وهو أبخس منه قدراً إزاء اليهود. ذلك أنّه لم يبلغ إلى معرفة اللّه أباً، وتوسّط بوسيطين. إنّ قيمة كلّ عهد من العهدين تحتلّ، عند أوريجانس، حيّزاً رئيساً في خطابه اللاهوتيّ. والحلّ الذي يضعه المعلّم الفذّ أمام عيني القارئ التمييز بين الظلّ (= العهد القديم)، والصورة (= الإنجيل الزمنيّ)، والحقيقة (= الإنجيل الخالد). فالصورة تبوح بالشركة الكيانيّة مع حقيقة الزمن الآتي، وهي شركة يفتقر الظلّ إليها. وسواء الكلام في هذا الأمر أنّ الإنجيل الزمنيّ والإنجيل الخالد يكوّنان معاً أقنوماً أحداً، وحقيقة لا ثاني لها؛ إنّهما لا يختلف أحدهما عن الآخر إلاّ بالقصد، أي بتلك النظرة البشريّة إلى الأمور. واختلافهما هذا أحقّ به القول إنّه اختلاف «من يرى كما في مرآة، وفي لغز»، ومن يرى «وجهاً لوجه». أمّا المسيحيّ فيحوز منذ البرهة الحاضرة الخيرات الحقيقيّة، أي تلك الوقائع الآتية في الزمن القادم. يبقى أن نشير إلى رعدة أوريجانس أمام هذا الحطّ من قدر العهد القديم: فقد يؤول الأمر إلى نصرة أصحاب العرفان في تمييزهم بين العهدين!

٥ أع ٢: ١٦ ي؛ يوئـ ٣: ١.

٦ مز ٧١: ١١.

٧ لم تُسدَ نعمة الروح القدس لكتّاب الأسفار المقدّسة وحسب لكي يدوّنوا الحقائق الخلاصيّة، بل لقارئيها أيضاً حتى يمكّنهم فهمها.

في الجميع ولا يُنجِز فيهم مفاعيل الحكمة، بل في الذين يسلّمون فيه ذواتهم للحكمة. فإذا ما دُعي طبيباً[٨]، فإنّه لا يسلك نحو الجميع وكأنّه طبيب، بل يكتفي بأن يظهر طبيباً للذين يلتجئون إلى رحمته، وهم يدركون أنّهم مرضى، طلباً للاستشفاء. كذلك الحال، في اعتقادي، بالنسبة إلى الروح القدس، الذي تُكْتَنَز فيه طبيعة المواهب بأسرها[٩]. فالبعض ينالون بالروح كلام حكمة، والبعض كلام معرفة، ثمّ البعض الإيمان[١٠]. وهكذا، يتّخذ الروح عينه في كلّ واحد ممّن يمكنهم أن ينالوه الشكل الذي يحتاج إليه من استحقّ الاشتراك به، فيحمل بهذه الطريقة على فهمه. لكنّ هؤلاء الذين سمعوا بمناداته معزّياً في الإنجيل[١١]، إذ لم يتنبّهوا لهذه المشاطرات أو الاختلافات، ولا لحظوا بأنّه يُدْعى معزّياً لأجل هذا الفعل أو العمل، قد قارنوه مع كذا وكذا من الأرواح الدنيئة، وسعوا لكي يثيروا بذلك الاضطراب بين كنائس المسيح، حتى يوقعوا شقاقات لا يُسْتَهان بها بين الإخوة[١٢]. بيد أنّ الإنجيل يخصّه بقدرة وجلال عظيمين، بحيث إنّ الرسل، على حدّ تعبيره، ما كانوا ليستطيعوا بعدُ أن يفهموا ما كان المخلّص يريد أن يعلّمهم إياه[١٣] بشأن طبيعة الثالوث والإيمان به، قبل مجيء الروح القدس، الذي سيشرق عليهم بحلوله في نفوسهم. أمّا هؤلاء الزنادقة فلهم في ربوبيّة الروح القدس أفكار دون مقامه، بسببٍ من عجز إدراكهم الذي يَثْنيهم عن الإصغاء إلى ما نقوله، لا هذا فقط بل عن بسط الصواب وفق المنطق أيضاً. لقد ركنوا إلى الضلال

---

٨ تتأتّى فكرة الطبيب المنسوبة إلى الله والسيّد المسيح من متى ٩: ١٢، ومن الصور الطبيّة التي لجأ إليها الإغريق منذ أيام أفلاطون. وقد كانت مألوفة عند الكتّاب المسيحيّين الأقدمين، من مثل إغناطيوس الأنطاكيّ، وأكليمنضس، وغريغوريوس الصانع العجائب.

٩ راجع ١-٣-٧.

١٠ راجع ١كو ١٢: ٨ي.

١١ يو ١٤: ١٦ي.

١٢ المراد فريق المونتانيّين، الذين يُعاب عليهم أنّهم يحرّمون الزواج وتناول بعض الأطعمة، كما هو بيّن في سائر الأحوال آخر هذا المقطع عينه. وإذا أغفل أوريجانس تسميتهم نطقت عقيدته بها، تلك التي يبسطها في حديثه عن الانخطاف. فأولئك يقيمون أنّ الروح القدس يقصي عن النبيّ مداركه متى دخل فيه، فلا يعود من ثمّ سوى أداة جامدة لا وعي بها. أمّا أوريجانس فيخالفهم الرأي إذ يرشق هذا الضرب من الانخطاف بالاستحواذ الشيطانيّ. وفي رأيه أنّ الله يحترم الحريّة والوعي والذكاء، تلك الملكات الإنسانيّة، فلا يشلّ عملها عند أنبيائه المصطفين؛ فيما إبليس يلقي بحلكة عليها وعقم. وفي ذلك إشارة جليّة إلى تمييز الأرواح.

١٣ يو ١٦: ١٢ي.

والخداع وقد فتكت بهم عقولهم الرعناء، عوض أن تهذّبهم تعاليم الروح القدس، كما جاء في قول الرسول: **بحسب تعليم الأرواح الشيطانيّة التي تمنع من الزواج**[١٤]، لأجل هلاك كثيرين منهم وفنائهم، **فيفرضون الإحجام عن تناول الأطعمة، بخلاف الوقت**، لأجل أن يُغووا النفوس البريئة بإظهار تمسّك شديد.

٢-٧-٤ الروح القدس هو المعزّي

يتحتّم علينا أن نعرف هذا أنّ الروح القدس هو المعزّي، وأنّه يعلّم حقائق يعجز التعبير عنها لعظمتها. إنّها حقائق لا توصف، كما يمكن القول، لا يجوز لإنسانٍ أن يتفوّه بها[١٥]، أي لا يمكن كلام بشر أن يبوح بها. فهذه العبارة لا يجوز يعمد بولس إليها عوض: لا يمكن، على ما نعتقد، كما حين يقول: **كلّ شيء يجوز، ولكن ليس كلّ شيء يناسب، كلّ شيء يجوز، ولكن ليس كلّ شيء يبني**[١٦]. فما هو ممكن لدينا، لأنّنا نقدر أن نحصل عليه، يقول بأنّه جائز. والمعزّي، اللفظ الذي يُطلَق على الروح القدس، مشتقّ من لفظ تعزية. والذي استحقّ، بالواقع، أن يشترك بالروح القدس بمعرفته الأسرار التي لا توصف ينال بلا شكّ تعزيةً وفرح القلب[١٧]. أجل، متى عرف طبيعة كلّ ما يحدث، وعلم بإشارة من الروح القدس لماذا يحدث هذا، وكيف يحدث، لن يخالج نفسه أيّ اضطراب البتّة، ولن يخامره أدنى شعور بالضنك[١٨]. لا شيء يُرْهبه من بعد حينما يقول، بالروح القدس، إنّ يسوع ربّ، معانقاً كلمة اللّه وحكمته.

---

١٤ ١ تيم ٤: ١ي.

١٥ ٢ كو ١٢: ٤. في اليونانيّة، التعبير الذي ترجمته «لا يجوز» إنّما يراد به أيضاً «لا يمكن»، لذلك ترى النصّ يستدرك المعنى. والمراد بكلامه أنّ الابن وحده يقدر أن يذيع عظمة الثالوث، الذي يعجز عن البوح بأسراره كلّ لسان بشريّ.

١٦ ١كو ١٠: ٢٣.

١٧ فرح القلب هنا تحدثه المعرفة لدى صاحبها. وهو، عنده، دلالة على درجة الوعي اليقظ في أثناء الانخطاف لأجل التبصّر في الأسرار الإلهيّة، هيهات منه غيبوبة الثمل.

١٨ إشتهر أكليمنضس الإسكندريّ بتعليمه الإفلات من سطوة المشاعر عند الكاملين، وكذلك إفاغريوس البنطيّ، ممثّل الدعوة الأوريجانسيّة في القرن الرابع. ولدى أوريجانس مفردات وتعابير تقرّبه من ذَيْنِكَ الزاهدين في أمور الدنيا. بيد أنّ هذا الأخير على شيء من الحذر في إقباله على ترديد الألفاظ في طيّ خطاباته؛ ولا تجده يميل إلى مفردات النفي القاطع للمشاعر عن المرء السائر في معارج الكمال. بل يؤثر عليها كلمات السيطرة على المشاعر، وإحكام القبضة عليها وفاقاً لنظرة الرسول بولس (راجع ١كو ٩: ٢٥) الأرسطوطاليسيّة، نائياً هكذا بنفسه عن الرواقيّين ورؤاهم الفلسفيّة.

ولكنّنا، فيما نذكر المعزّي ونبسط على قدر طاقتنا كيف ينبغي أن نفهم هذا اللفظ، نجد أنّ مخلّصنا نفسه قد دُعِي معزيّاً في رسالة يوحنا: **فإن خطئ أحد منّا، فإنّ لدينا معزّياً عند الآب، يسوع المسيح البارّ؛ وهو نفسه كفّارة عن خطايانا**[١٩]. دعونا نرَ هل تعني هذه التسمية، اتّفاقاً، المطلَقةُ على المخلّص، أمراً آخر مخالفاً لإطلاقها على الروح القدس. يبدو لفظ المعزّي، المطلَق على المخلّص، وكأنّه يعني الشفيع، وكلا المعنيين - المعزّي والشفيع - كامنان في اللفظ اليونانيّ. ولكنّه يجب علينا، على ما يبدو، أن نأخذ اللفظ المطلَق على المخلّص بمعنى الشفيع، بسبب الكلام الذي يلي: **إنّه هو نفسه كفّارة عن خطايانا**، وذلك لأجل المقول عنه أنّه يتشفّع لدى الآب من أجل خطايانا. أمّا إذا أُطلِق لفظ المعزّي على الروح القدس فإنّه حريّ به أن يفيد معنى العزاء، لأنّه يعزّي النفوس التي يشرع لها معنى المعرفة الروحيّة، ويبيّنه أمامها.

المقالة الرابعة*: في النفس (٢:٨-٩)

القسم الأوّل: النفس بوجهٍ عامّ

٢-٨-١ أنفس الحيوانات

يقضي تعاقب الأفكار الآن أن نبحث في ماهيّة النفس عموماً، وأن نشرع بالكائنات

* يقول بامفيليوس: «لم يضع أوريجانس مقالة في النفس على نحوٍ نظاميّ»؛ والحال أنّ هذه المقالة الرابعة تبسُطُ مرتّب حسب الأصول في موضوع النفس. لذلك، حدا الأمر ببعض المختصّين في الكتابات الأوريجانسيّة إلى الشكّ في صحّة نسب المقالة الرابعة، وألحقوها بروفينس من دون البرهان على هذا التدبير.
في مطلع المقالة، يشرع أوريجانس بوضع تحديد للنفس يناسب الأحياء أجمعين: إنّها مبدأ التصوّرات والغرائز. ولكنّ الكتاب يقول بأنّ الدم هو النفس. أمّا الحيوانات العجم التي تخلو أجسامها من وجوده فيها فتحمل سائلاً يشبهه حيث تكمن قوّة الحياة. كذلك، فإنّ الكتاب والرأي السائد عند العموم يجمعان على وجود نفس عند الحيوانات والإنسان معاً. ولكن، هل في وسعنا القول إنّ للملائكة نفساً، أم إنّها نفس؟ إنّ الكتاب لا يذكر شيئاً من هذا القبيل؛ بل يتكلّم بالمقابل على نفس اللّه وعلى نفس المسيح إذ اتّخذ جسداً. أمّا نفسٌ يحوز اللّه عزّ وجلّ عليها فمسألة لها وقرها، وأمّا نفس المسيح فلا مشكلة تطرح بشأنها؛ وأمّا الملائكة فلهم إحساس من صنف الروح وقدرة على الاختلاج كالنفس.
من ناحية ثانية، يرى بولس في النفس كياناً أحطّ من الروح، وفي الإنسان الحيوانيّ كائناً أدنى منزلة من الإنسان الروحيّ، وفي الجسد الحيوانيّ عنصراً أسفّ من جسد القيامة الروحيّ. كذلك، يقرن الروح بالصلاة، لا النفس، ويلحق العقل بها. أمّا النفس، على ما يبدو، فواقع يحتاج إلى الخلاص، ومتى أدركته قد تحجم آنئذٍ عن أن تكون نفساً من بعد، بل إنّها - ربّما - ما كانت لتغدو نفساً قبل عثرتها. وحقيقة الأمر أنّ اللّه نار ودفء كلّه؛ أمّا الذين عثروا فابتعدوا عنه فينال القرّ منهم. لذلك، يمثّل القرّ السلطات الشيطانيّة، كالبحر وبوريه - وهو ريح الشمال تنفخ - وسواهما. وعليه، فالنفس - وقد دُعِيَتْ بالنفس لقرب نطق لفظها باليونانيّة من لفظ يدلّ على البرودة - أتت حالتَها التي هي تقيم فيها بسبب سقوطها من حال أولى كانت تتلظّى دفئاً فيها. وفي ذلك درجات متفاوتة، حتى إنّ بني البشر يشهدون على التفاوت هذا باختلاف ذكائهم. ولو أمعن أحدنا في النظر إلى لفظي الروح والنفس يُطلَقان على السيّد المسيح في إنجيله الشريف لخلص بدون عناء إلى نتيجة هذا مفادها: تحتلّ النفس مقاماً وسطاً بين الروح والجسد. ولكن، كيف السبيل إلى إدراك نفس اللّه التي يطلقها الكتاب عليه تعالى؟ ويجيب أوريجانس عن ذلك بقوله إنّ ما يطلقه الكتاب على اللّه ممّا يلحق بالإنسان يراد به طاقات عنده تعالى. ولعلّ الابن هو من يشار إليه كأنّه نفس اللّه، إذ هو حيث ذاك، أو لأنّه أمسى بفضل تجسّده وسيطاً بين اللّه والعالم، كما تتوسّط النفسُ الروحَ والجسد. وقيل في هذا أيضاً إنّ الرسل هم نفس المخلّص ما دام المؤمنون جسده. على كلّ حال، ما هذا كلّه إلاّ من قبيل الجدل، لا الإثبات العقائديّ.

السفلى ثمّ نرقى إلى العليا. لا أحد يقول، بحسب اعتقادي، أنّ في الكائنات الحيّة قاطبة نفساً، ومنها تلك التي تعيش في المياه. هذا رأي شائع لدى السواد الأعظم، وهو يستند إلى الكتاب المقدّس إذ يقول: **فخلق اللّه الحيتان العظام وكلّ دابّ من كلّ ذي نفس حيّة فاضت به المياه بحسب أصنافه**[1]. وهذا ما يَثْبُتُ لدى الذين يضعون تحديداً بدقيق الألفاظ، بدءًا من المعقول عند العموم. فالنفس، بالحقيقة، جوهرٌ أساسٌ

تؤلّف الفقرة ٢-٨-٥- وفيها الكلام على نفس اللّه – استفاضة في الخطاب، على نحو ما يمكن التثبّت منه بدءًا من ٢-٩-١؛ أمّا هذا القسم الأخير فيرجع بالعرض إلى ما سبق الخوض فيه في ١-٦-١ و ١-٦-٢، مع شيء من التوسّع. إنّه منحصر في الإنسان، ويشتمل على إجابات يردّ بها أوريجانس اعتراضات أهل العرفان عليهم. إنّ اللّه برأ منذ الابتداء عدداً محصياً من الخلائق العاقلة، إذ المحدود وحده يمكن فهمه؛ واصطنع كذلك كميّة محدودة من المادّة. إذ ذاك، طفقت الخلائق العاقلة تتواجد بعضها إزاء البعض الآخر؛ فهي بفعل ذلك تتحوّل وتتغيّر لأنّها لم تستمدّ وجودها منها نفسها، بل من خالقها. ولما أمدّها بالحريّة باتت قادرة على التقدّم أو النكوص؛ والنكوص اجتناب للخير، فهو الشرّ. وإذ إنّ تحرّكاتها متنوّعة فقد نجم تنوّع الخلائق العاقلة، بل تنوّع العالم أيضاً. إزاء هذا الواقع، يستعرض أوريجانس تنوّع الكائنات السماويّة والأرضيّة على حدٍّ سواء، وأحوال الولادات البشريّة المختلفة، المؤاتية منها والشظفة. ويقول إنّ هذا كلّه قد خُلِق بالمسيح وفيه، وإنّ أحد أسمائه التي تُطلَق صفاتٍ عليه العدل. ثمّ يقرّ جهرًا بالصعوبة التي تكتنف مزاولةَ اللّه عدله، الذي هو الكلمة، في خضمّ الخلق: فإنّ ذلك أمر لا يقيّض إلاّ للمرء الذي يرفع الصلاة. أمّا الزنادقة فيحتجّون بأنّ تنوّع الأحوال لا يتماشى وعدل اللّه، وبأنّه لا حلّ آخر لهذا الاحتجاج سوى نظريّتهم في الطبائع: إنّ البشر يولدون مخلّصين أو هالكين بالطبيعة. إنّ اللّه، في هذه الحال، غير مسؤول عن هلاك العالم، وغير صانع الخلائق بالتالي بسبب من عدله، وغير موجّه إيّاها بعنايته. ويبدو أنّه يستحيل إيجاد حلّ مناسب لهذه المعضلة. ولكنّ أوريجانس يركب غمار المجازفة يدفعه إليها صلف الزنادقة، ويذهب باحثاً عن الحلّ. فيقول إنّ اللّه قد برأ الكون بعدل وصلاح. وهو أنصف الخلائق أجمعين إذ خلقها وقرّبها بعضاً من بعض، وجعلها حرّة في الوقت عينه. وما تنوّع الكائنات سوى نتيجة تقدّم بعضها ونكوص بعضها، على أثر استخدامها حرّيتها. فليس اللّه خالق هذا التنوّع، وإنّما قد عمد سبحانه إليه من أجل أن يحدث تناغماً في عالم فريد، حيث توجد آنية كريمة وأخرى للهوان، في آنٍ معاً. زد على هذا أنّ اللّه يسوس كلاً من الكائنات على حسب استجابته التي يحملها في داخله، من جرى أسباب سابقة في فعله. فإذا كان يعقوب محظيًّا وعيسو منبوذاً قبل أن يولدا كلاهما، فما ذلك عن تعسّف الخالق، وإنّما عن أسباب تسبق مولدهما، أي عن فضائل أم قبائح تكدّست من ذي قبل، في زمان سبقا إلى الوجود فيه. ولكنّ بين الذين طفحت فضائلهم عدداً أكتسى بجسد لأجل إسعاف إخوة له لم يقدروا على مثله، فهووا! وعليه، يحمل كلّ كائن عاقل في داخله الأسباب المؤديّة إلى اختلاف الأحوال هذه، قبل مولده في جسم. لذا، فقد كان ثمّة أيضاً دينونة شبيهة بالدينونة الأخيرة، قبل المجيء إلى العالم في جسم. وكما يحوز من تنقّى من آثامه على وجه البسيطة موقعاً أسمى من موقع ذاك الذي لم يحرز التنقية، كذلك حال الولادة الأرضيّة: إنّها مرتهنة بحال النقاوة أو النجاسة السائدة قبل الوجود. وهكذا يكون اللّه بارًّا في عدله.

[1] تك ١: ٢١.

للتصوّرات والدوافع، عند اليونان، وهي جوهرٌ أساسٌ للشعور والحركة[٢]، بحسب الرومان، لو شاء أحدٌ مقارنة في ترجمة لا تفي دوماً الدقّة حقّها. إنّ مثل هذا التحديد يناسب كلّ المناسبة الحيوانات جمعاء، بما فيها الحيوانات المائيّة؛ كما ينطبق الانطباق الملائم على الطيور. ويضيف الكتاب إلى هذا سَنَدَ اقتراحٍ آخر: **لا تأكلوا دم جسد ما، إذ نفس كلّ جسد هي دمه، لذا لن تأكلوا النفس والجسد معاً**[٣]. إنّه يشير، بوضوح تامّ، إلى دم الحيوانات جاعلاً منه نفساً لها[٤]. ولكن، إن سأل أحدهم: ماذا يكون من شأن النحل والدبّور والنمل والمحار والأصداف التي في المياه، طالما يقول الكتاب إنّ نفس كلّ ذي جسد دمه؟ وماذا يكون من شأن كلّ كائنٍ يخلو من الدم، ولكنّه ذو نفس حيّة بوجهٍ ظاهر وجليّ؟ يجب الإجابة عن ذلك بأنّ الدَّور الذي يؤدّيه دَفْقُ الدم الأحمر لدى سائر الحيوانات يلعبه عند تلك السائل الذي يجري فيها، مع أنّه ذو لون مختلف. إنّ اللون غير ذات أهميّة، شرط أن يزخر بالجوهر الحياتيّ[٥]. أمّا حيوانات الجرّ والبهائم فلا شكّ لدى الرأي العامّ حول كونها كائنات حيّة. والأمر جليّ أيضاً بدءًا من شهادة الكتاب الشريف، إذ يقول الله: **لِتُخرجِ الأرضُ ذواتِ أنفسٍ حيّة بحسب أصنافها، بهائم ودبّاباتٍ ووحوشَ أرض بحسب أصنافها**[٦]. أمّا الإنسان فلا شكّ في أمره، وما من أحد يسأل نفسه بشأنه. لكنّ الكتاب الشريف يقرّ ما يأتي: **ونفخ الله في وجهه نسمة حياة، فصار الإنسان نفساً حيّة**[٧].

يبقى أن نتطارح السؤال في موضوع مصفّ الملائكة: هل من أنفس لها، أم هي ذواتها أنفس؟ كذلك في موضوع القوّات الإلهيّة الأخرى، السماويّة، والقوّات المضادّة. لم نعثر قطّ على شاهد في الكتب الإلهيّة، يُروى فيه أنّ للملائكة وسائر الأرواح الإلهيّة، خدّام الله[٨]، أنفساً أو أنّها هي عينها أنفس! ففي موضوع الله نجد هذا مدوّناً: أجعل **نفسي**[٩] **ضدّ النفس الآكلة الدم، وأقطعها من بين شعبها**[١٠]. وفي موضعٍ آخر:

---

٢ هذا التحديد مدرسيّ، أي يتمّ تلقينه عند التعليم. إنّه لائق بالحيوانات أيضاً، ما دام المبدأ العقليّ محجوباً عنه.

٣ أح ١٧: ١٤.

٤ ساد الاعتقاد بأنّ نفس الإنسان مكوّنة من دم، تحت تأثير آيات الكتاب (أح ١٧: ١٤؛ ١٧: ١١؛ تث ١٢: ٢٣). وامتدّ هذا الاعتقاد حتى الأطبّاء.

٥ ما يهمّ القوّةُ المانحةُ الحياة، سواء أُوجِدَت في الدم أم في أيّ سائل عند الحيوانات الخالية من الدم الأحمر، أم في النفس لدى الإنسان الداخليّ.

٦ تك ١: ٢٤.

٧ تك ٢: ٧.

٨ عب ١: ١٤.

٩ في نصّ السبعينيّة اليونانيّ «وجهي»، وفي النصّ العبريّ، المعروف بالماسوراتي، أيضاً.

١٠ أح ١٧: ١٠.

رؤوس أشهُرِكم وسبوتكم ويومكم العظيم لا أطيقها، وأصوامكم واحتفالاتكم وأعيادكم كرهتها نفسي[١١]. ويقال في المزمور ٢١ عن المسيح، إذ من الثابت أنّ هذا المزمور قد أنشئ كأنّه لهج به هو، على حسب شهادة الإنجيل: **وأنت، يا ربّ، لا تتباعد عني؛ أسرع إلى نصرتي. أنقذ من السيف نفسي ومن يد الكلب وحيدتي**[١٢]. إنّ الشهادات عن نفس المسيح المتجسّد وافرة.

٢-٨-٢ أمّا ما يتعلّق بنفس المسيح فتذهب طبيعة التجسّد، متى نظرنا إليها، بكلّ معضلة. لأنه كما حاز جسماً بالحقيقة، فإنّه قد حاز نفساً بالحقيقة. ولكنّه يعسر علينا أن نفكّر كيف ينبغي أن نفهم ورود حديث عن نفس اللّه في الكتب، وأن نبسط الكلام في ذلك. أجل، إنّنا نقرّر تقريراً لا عودة إليه أنّ طبيعته بسيطة، لا اختلاط فيها ولا إضافة. إلاّ أنّه يبدو أنّ ثمّة حديثاً، في بعض الأحيان، عن نفس اللّه؛ ولا يهمّ كيف يجب فهم قولنا. أمّا نفس المسيح فما من شكّ بأمرها. ولهذا، لا يظهر لي أنّ التفكير تفكيرًا كهذا والقولَ بالقول نفسه في أمر الملائكة القدّيسين وسائر القوّات السماويّة بالأمر النافل[١٣]، إذا ما بدا تحديدُ النفس المثبَتُ أعلاه مناسباً لهم! ذلك بأنّه من يقدر أن ينكر أنّ لديهم شعوراً عاقلاً، وعندهم الحركة؟ فإذا ما لاح صائباً، إذاً، هذا التحديدُ الجاعلُ من النفس جوهراً ذا شعورٍ عاقلٍ وحركةٍ، يبدو أنّه ينطبق على الملائكة أيضاً. فماذا فيهم سوى شعور عاقل و«حركة»؟ إنّ الكائنات التي يناسبها تحديد واحد لها، بلا شكّ، الجوهر نفسه.

النفس، الروح، العقل

وما لا بدع فيه أنّ الرسول بولس يتكلّم على إنسان حيوانيّ[١٤] ليس في استطاعته،

---

١١ إش ١: ١٣ي. ١٢ متى ٢٧: ٤٦؛ مز ٢١: ٢٠ي.

١٣ واهية حجّة أوريجانس في مثل كلامه هذا، لأنّ نفس المسيح التي كلامه فيها هي نفسه البشريّة، ولا قرابة بالتالي بينها وبين أنفس القوّات السماويّة الأخرى، ذات الطبيعة المختلفة. أمّا حجّته التالية فأشدّ دلالة، لأنّها تبني على أساس تحديد للنفس سبقت صياغته، فإنّها مبدأ الطاقة على عقل الهنيهات والحركة. لذا، لا مناص من شدّ قرباها آنئذٍ إلى كيان الملائكة، ذي الميزات المشابهة.

١٤ الإنسان الحيوانيّ هو الإنسان من حيث إنّ فيه عنصر حياة؛ ويقابله الإنسان الروحيّ من حيث إنّ فيه نفخة من الخالق. والبون شاسع عند بولس بين هذين النفس والروح. فإنّ النفس أدنى مرتبة من الروح، ولا تليق بالتالي بالملائكة. وبناءً على هذه الرؤية، يعمد أوريجانس إلى بسط نظرته إلى النفس في شكل عقيدة، فيرجع بها إلى زمان قبل سقطة الخلائق العاقلة، حينما كانت متساوية يومئذٍ والملائكة، ثمّ يُظهر افتراقها مع كونها من ذات جوهرهم.

على حدّ تعبيره، أن يفحص ما هو من شأن روح اللّه[١٥]. كذلك، فهو يقول بأنّ تعليم الروح القدس يبدو لهذا الإنسان لغطاً، وبأنّه ليس في وسعه أن يفهم ما هو موضوع تمييز روحيّ. إلاّ أنّه يُزرَع، على حدّ تعبيره في مقطع آخر، جسداً حيوانيّاً ويقوم جسداً روحيّاً[١٦]. فيدلّ بذلك على أنه لن يكون في الذين يستحقّون حياة المغبوطين، لدى قيامة الأبرار، أيّ شيء ممّا هو حيوانيّ[١٧]. لهذا عينه، نبحث في أمر جوهر مشوب بالنقص بسبب كونه نفساً. وحينما ننكبّ على مناقشة هذا الأمر بتفاصيله، سوف نسأل أنفسنا هل هو مشوب بالنقص من أجل كَبْوَته التي كبا من الكمال، أم هو قد جبله اللّه كذلك. إنّ الإنسان الحيوانيّ لا يفقه، بالحقيقة، ما من شأن روح اللّه، ولا يقدر أن يبلغ إلى فهمِ طبيعةٍ تسمو عليه، أي إلهيّة، بسبب حيوانيّته. لذلك يقرن بولس العقل، بدلاً عن النفس، بروح قدّوس[١٨] يجعله وإيّاه واحداً، مريداً أن يعلّمنا أوضح تعليم ما هي الطاقة التي تجيز لنا أن نفهم حقائق الروح. إنّه يبرهن، باعتقادي، عن ذلك حينما يقول: **أصلّي بالروح، ولكني أصلّي أيضاً بالعقل؛ أرنّم بالروح، وأرنّم أيضاً بالعقل**[١٩]. فهو يتحاشى عن القول: أصلّي بالنفس، وإنّما يقول: بالروح والعقل. كذلك، لا يقول: أرنّم بالنفس، وإنّما: بالروح والعقل[٢٠].

٢-٨-٣ من العقل إلى النفس، وبالعكس

قد يسأل سائل: إن كان العقل يصلّي ويرنّم بمعيّة الروح، وإن كان يفقه الكمال

---

١٥ ١كو ٢: ١٤. ١٦ ١كو ١٥: ٤٤.

١٧ هذا مختصر القيامة كما يتصوّره أوريجانس.

١٨ المراد بقوله هذا الروح الذي يحمله الإنسان كعنصر مكوّن؛ وهو غير الروح الآتي ذكره في الجملة، المشار به إلى الروح القدس، ثالث الأقانيم الثلاثة.

١٩ ١كو ١٤: ١٥.

٢٠ الروح، في علم الإنسان الثلاثيّ الأجزاء وفق أوريجانس، هو أسمى أجزاء الإنسان، ودليل النفس ومروّضها؛ إنّه هبة من اللّه تُمنح بمثابة شركة مع الروح القدس، من غير أن تؤلّف جزءاً من شخصيّة الإنسان المستقرّة بكاملها في النفس. والعقل هو أسمى أجزاء النفس، تلميذةِ الروح، والطاقةُ الحاوية هبة اللّه هذه؛ وقد كانت النفوس قبل وجودها عقولاً. والنفس إن هي سوى برودة هذا العقل الأول، والتحاق جزء أدنى به، له شبهه في الشبق ونفس الحيوانات لو جاز لنا التعبير. إنّ هذا التمييز الأساسيّ عند أوريجانس منتشر في تضاعيف مؤلّفاته كلّها. وما يورده المعلّم الكبير بشأن الصلاة في ١كو ١٤: ١٥ له معنى هذا مؤدّاه: ليست الصلاة بفعل من أفعال النفس بمجملها، أي فعل الجزء المسفّ منها، بل فعل جزئها الأسمى، أي العقل، الذي قد روّضه الروح.

والخلاص، كيف يسع بطرس القول: **عالمين بغاية إيماننا، بخلاص نفوسنا؟**[٢١] وإن كانت النفس لا تصلّي، ولا ترنّم بمعيّة الروح، فكيف لها أن ترجو الخلاص؟[٢٢] أَلَنْ يُطلَق عليها بعدُ، متى أفضت إلى السعادة، نفس؟ لننظرنّ هل نعجز عن أن نحير جواباً مثل هذا: على غرار المخلّص الذي أتى ليخلّص ما قد هلك[٢٣]، حتى إنّ المدعوّ قبلاً هالكاً ليس هو كذلك متى خُلِّص، كذلك يُدعى، ربّما، ما قد خُلِّص نفساً، بحيث إنّها تحمل الاسم الذي يتطابق والجزء الأشدّ كمالاً فيها[٢٤]، عندما تخلص. لكنّ بعضهم يخال أنّ في وسعه أن يضيف قولاً على ما قلناه: كما وجد، دون أقلّ ريبة، ما هو هالك قبل أن يفنى، حينما كان شيئاً ما لست عارفاً إيّاه، شيئاً ما غير هالك، وكما سيوجد لا محالة عندما لا يكون هالكاً من بعد، كذلك النفس، المدعوّة هالكة، يبدو عليها أنّها كانت على حال ما قديماً، قبل أن تغدو هالكة؛ لذا، يجوز فيها القول إنّها متى أُعْتِقَت، بالمقابل، من الهلاك تقدر أن تكون ثانيةً على حال كانت عليها قبل أن تفنى، وقبل أن يُطلَق عليها نفس.

إلاّ أنّ معنى لفظ نفس ذاته، كما يرد في اليونانيّة، قد بدا للبعض ممّن يبحثون باعتناء جادّ، وكأنّه يودي إلى مدلول ليس بدون شأن. فالقول الإلهيّ يهذّ بأنّ المولى نار: **إنّ إلهنا نار آكلة**[٢٥]. ويُثْبِت في ما هو من أمر جوهر الملائكة: **الذي جعل ملائكته أرواحاً، وخدّامه لهيب نار**[٢٦]. وفي موضعٍ آخر: **وظهر ملاك الربّ كلهيب نار في العلّيقة**[٢٧]. لقد تلقّينا، علاوةً على هذا، الرسم بأن نكون ملتهبين بالروح[٢٨]. وما لا شكّ فيه أنّه يُسْتَدَلّ بذلك على أنّ كلمة اللّه متّقدة وحارّة. ولكنّ إرميا النبيّ سمع ممّن كان يجيبه: **ها أنا وضعت كلامي في فمك كأنّه نار**[٢٩]. فكما أنّ اللّه نار، والملائكة

---

٢١ ١بط ١: ٩.

٢٢ إنّ تقريب الآية ١كو ١٤: ١٥ من الآية ١بط ١: ٩ أبرز الدرك السفليّ الذي أفضت النفس إليه، وحاجتها إلى الخلاص بالارتفاع بعقلها إلى سابق مقامه.

٢٣ لو ١٩: ١٠.

٢٤ المقصود هو العقل، أي الجزء الأسمى من النفس.

٢٥ عب ١٢: ٢٩ (تث ٤: ٢٤). غالباً ما أطلقت الآية تث ٤: ٢٤ على اللّه للدلالة على «التهامه» خطيئة الإنسان، لأجل خلاص نفسه. وهنا، تطلق عليه للدلالة على كونه سبحانه مصدر الحرارة والحياة. كما نجد العبارة نفسها تطلق، عند أوريجانس، على السيّد المسيح والروح القدس في عدد من التفاسير التي وضعها.

٢٦ عب ١: ٧ (مز ١٠٣: ٤).

٢٧ خر ٣: ٢.

٢٨ رو ١٢: ١١.

٢٩ إر ١: ٩.

لهيب نار، والقدّيسين يلتهبون بالروح، كذلك الذين هووا من محبّة اللّه، فإنّهم بوجهٍ مضادّ قد تقاعسوا في محبّتهم له؛ ويقال إنّهم أمسوا باردين. أجل، إنّ الربّ يقول: **وعلى إثر ازدياد الضغينة، تفتر محبّة الكثيرين**[٣٠]. وإنّ كلّ ما يصوّر القوّة المعادية، في الكتب المقدّسة، على نحوٍ أم على آخر، بارد أبداً، على وفق الملاحظ. فإبليس يُدْعى، بالفعل، الحيّة والوحش[٣١]. أيّ شيء أشدّ فتوراً يمكن العثور عليه؟ ويُمثَّل الوحش مالكاً في المياه[٣٢]؛ إنّ هذا يرجع إلى أحد الأرواح الخبيثة، التي يبيّنها النبيّ في البحر[٣٣]. ويقول النبيّ في موضع آخر: **وأستلّ السيف المقدّس ضدّ التنّين، الحيّة اللائذة بالفرار، ضدّ التنّين، الحيّة الملتوية، فيقتله السيف**[٣٤]. ثمّ في موضعٍ آخر: **وإن ابتعدوا من أمام عينيّ وانحدروا حتى أعماق اليمّ، فمن هناك آمر التنّين فيلسعهم**[٣٥]. وفي سفر أيّوب، يدعى التنيّن ملك[٣٦] جميع الذين هم في البحار. كما يعلن النبيّ أنّ نوائب تحلّ من بوريه على قاطني الأرض بأسرهم[٣٧]. وبوريه هذه تنمّ عن الريح الباردة في الكتب، كما يورد سفر الحكمة: **بوريه الريح الباردة**[٣٨]. وما من شكّ في أنّه ينبغي تورية ذلك في إبليس. فإذا سُمِّيَتِ الحقائقُ المقدّسة ناراً، ونوراً، وإذا اتّصفت بأنّها حارقة، وإذا ما سُمِّيَتِ الحقائقُ المضادّة باردة، وكانت المحبّة تفتر، بحسب الكتاب، في قلب الخطأة يجدر السؤال عن لفظ النفس، ألعلّه لا يُشتقّ مجازاً من هذه البرودة[٣٩]، ابتداءً من حالٍ إلهيّة فضلى، أعني أنّ النفس لعلّها لم تفتر من حرارتها الطبيعيّة والإلهيّة، حتى تسلّمت حالها الراهنة وتسميتها!

---

٣٠ متى ٢٤: ١٢.
٣١ رؤ ١٢: ٩؛ ٢٠: ٢.
٣٢ حز ٢٩: ٣.
٣٣ حز ٣٢: ٢.
٣٤ إش ٢٧: ١.
٣٥ عا ٩: ٣.
٣٦ أي ٤١: ٢٦.
٣٧ إر ١: ١٤.
٣٨ سي ٤٣: ٢٠. طالما اعتبر الإغريق أنّ ريح الشمال ضارّة، فعزوا آثارها لأرواح خبيثة. أمّا سفر الحكمة المشار إليه فهو كتاب يشوع بن سيراخ.
٣٩ ثمّة قرابة لفظيّة، في اليونانيّة، بين «النفس» و«البرودة»، فلم يَغفُلِ الأمر على حكماء الإغريق، فأفادوا منه بصياغة مقولاتهم. وقد أخذ معلّمو الكنيسة عنهم تعليمهم هذا، فبنوا عليه أيضاً في كلامهم على الإلهيّات، ومنهم أوريجانس وترتليانس. وما نجده، في الحقيقة، من نظرة سلبيّة تنال من النفس عند أتباع العرفان لم يأتِهم من أترابهم، حكماء بلاد إغريقيا، وإنّما من ملافنة اليهود الذين جاوروهم في المسكن. إنّ الحطّ من قدر النفس ناجم عن استحواذ الروح على الفكر، عند حكماء اليهود؛ والأمر هو هو عند بولس أيضاً. أضف إلى ذلك أنّ ما ينطبق على النفس من جرى أفعال التنقية التي تهذّب مسلكها وقوامها ينطبق على الإنسان كلّه. أمّا الجسد فإهماله دليل على دوره الثانويّ ضمن الخطاب في أمور الإنسان.

والحقيقة أنّ في وسعنا البحث في الكتب، لعلّنا نقع فيها بدون عناء على لفظ النفس وقد خُصّ باستعمالٍ ذي معنى حميد. إنّه يرد غالباً بمعنى اللوم، كما هو الحال في ما يأتي: **النفس الشرّيرة تهلك صاحبها**، وأيضاً: **النفس التي تخطأ هي تموت**[٤٠]. كذلك، يلوح أنّ إضافة القول: **تخلص النفس التي تعدل في فعلها، وتموت التي تخطأ**، بعد القول: **جميع النفوس هي لي. كمثل نفس الأب كذلك نفس الابن، كلتاهما لي**[٤١]، أمر منطقيّ. لكنّنا نرى أنّ الكتاب قد قرن التجرّم بالنفس وأعرض عمّا يجدر مدحه. أمّا الآن فحريّ بنا أن ننظر هل النفس، كما أسلفنا القول في معنى هذه اللفظة، قد نالت اسمها لأنها فترت، فاقدةً تقوى الصدّيقين والشركة بالنار الإلهيّة، دون أن تتخلّى مع ذلك عن قدرتها على الانصراف ثانيةً إلى حال الورع هذه التي وُجِدَت فيها منذ البداية. إنّ النبيّ يبدو عليه أنّه يغمز إلى معنى مشابه، عندما يقول: **إرجعي يا نفسي إلى راحتك**[٤٢]. ويظهر من ذلك أنّه يجعل على مرأى من الجميع أمر الإدراك، وقد نأى عن حاله ومنزلته، فأضحى نفساً فدُعي كذلك. فإن ثابَتْ وتقوّمت انقلبت ثانيةً إدراكاً.

٢-٨-٤ درجات انحطاط العقل

إذا صدق هذا يُخَيَّل إليّ أنّه لا يحسن الاعتقاد بأنّ سقطة الإدراك هذه وهذا الانحطاط لديه سواء لدى الجميع، بل إنّما ينطوي هذا التبدّل على تفاوت، كما يبقى بعض المدارك على بضع عنفوانه الأوّل، فيما لا يحتفظ غيره بشيء أو قلّما. ولهذا نجد مَنْ ذو استيعاب أحدّ، منذ نعومة أظفاره، وَمَنِ استيعابه أبطأ، وآخرين يأتون الدنيا وهم خبلون تمام الخبل، عاصون كلّ العصيان على تربيتهم. إنّ ما قلناه في موضوع انقلاب الإدراك نفساً، وما يمتّ بصلة إليه، فليناقشه القارئ باعتناء وليدرسه في قرارة نفسه؛ إنّنا لا نفوه به كأنّه العقائد، بل نطرقه على سبيل الدراسة والبحث[٤٣].

---

٤٠ سي ٦: ٤؛ حز ١٨: ٤.

٤١ حز ١٨: ٤.

٤٢ مز ١١٤: ٧.

٤٣ تجد عبارات مشابهة في الأقسام الرئيسيّة من بحث **المبادئ**؛ أنظر ١-٦-١؛ ١-٨-٤؛ ٢-٣-٧؛ ٢-٦-٧. إنّ تطرّق أوريجانس، إذاً، إلى معضلة وجود سابق للنفس عمل فكريّ، واجتهاد فقهيّ لا يبغي منه صاحبه التحديد والجزم.

وليحمل القارئ ما يلي إلى مناقشتنا: في وسع المرء أن يلاحظ، عندما يتكلّم الإنجيل على نفس المخلّص، أنّ ما يُنْسَب إليه عبر لفظ النفس مختلف عمّا يُنسب إليه عبر لفظ الروح. فحينما يأتي الإنجيل على ذكر عاطفة ما أو خلل، يركن إلى استعمال لفظ النفس، كما في قوله: **الآن نفسي مضطربة؛ إنّ نفسي حزينة حتى الموت**[٤٤]، وأيضاً: **لا أحد يأخذ نفسي منّي، بل أنا أسلّمها**[٤٥]. بيد أنّ ما يودعه بين يدي الآب[٤٦] ليس نفسه، بل روحه. وعندما يقول إنّ الجسد ضعيف[٤٧]، لا يذكر أنّ النفس يقظة، وإنّما الروح هو يقظ. وعليه، تبدو النفس كأنّها شيء ما يتوسّط بين الجسد الضعيف والروح اليقظ[٤٨].

٢-٨-٥ ما معنى «نفس اللّه» في الكتاب؟

إلاّ أنّ أحدهم قد يراوده الاعتراض علينا في أمر مسألة[٤٩]، قُيّض لنا أن نتطرّق إلى ذكرها خلال بسطنا الكلام: كيف يجيء كلام على نفس اللّه؟ فإنّنا نحير عليه الجواب الآتي: لا ينمّ، في رأينا، كلّ ما يُعزى من جسد إلى اللّه، من قبيل الأصابع واليدين،

---

٤٤ يو ١٢: ٢٧؛ متى ٢٦: ٣٨. ٤٥ يو ١٠: ١٨.

٤٦ لو ٢٣: ٤٦. ٤٧ متى ٢٦: ٤١.

٤٨ إنّ ثلاثيّة الروح – النفس – الجسد التي يتردّد صداها في ١تس ٥: ٢٣ متواترة الظهور أيضاً لدى أوريجانس؛ ولكنّ هذا يستعيض باللحم عن الجسد لفظاً، افتراقاً عن بولس الرسول. فاللحم يمثّل عند معلّم الإسكندريّة جزء النفس الأدنى؛ وهو سبب انجذابها نحو الجسد. أمّا النفس فإذ تحتلّ موقعها متوسّطة الروح الذي ينـزع بها إليه جزؤها الأسمى، أي الإدراك، فيحدو بها إلى اشتهاء الخير، والجسد الذي يشدّها إليه جزؤها الأدنى، أي «شهوة الجسد» (رو ٨: ٦–٧)، فيصرفها إلى رغبة الشرّ، تقوم موئلاً يرتاده ميلها إلى القرار بحريّة. من ناحية ثانية، تجد عند أوريجانس طباقاً بين هذه الثلاثيّة من جهة، وثنائيّة النفس – الجسد الواردة إلى بنائه الفكريّ من التنظيرات الأفلاطونيّة بخصوص وجود النفس وجوداً سابقاً، وسقطتها التي سقطت حتى لبست جسماً. بيد أنّ الروح، مع هذا كلّه، ينتفي عنده من المركّب البشريّ، لأنّه هبة إلهيّة تمثّل، عند صاحبنا، النعمة التي تقدّس بحلولها المستودع الذي تنزل فيه. وهذه الروح، النعمة المقدّسة، تُنْزَع أيضاً من الهالكين (٢-١٠-٧). إنّه، عند الخاطئ، راكن إلى سبات عميق. بل ثمّة مقاطع نقع عليها عند أوريجانس تنبئ بإقدام هذه الروح على اقتراف الخطيئة، فيعوزها من ثمّ أن تُخَلَّص بالمسيح. علاوة على ما تقدّم، يمكن الأخذ بثنائيّة مستترة ترزح في فكر أوريجانس تحت ثلاثيّة معلنة عنده: يجتاز النفس وهي جزء أسمى يهوى الروح، ثمّ جزء أدنى أيضاً شغفٌ باللحم – حدّ فاصل يفرقها فرقاً إلى شطرين متناوئين يقابل ازدواجُ الروح – الإدراك ازدواجَ الجسد – الشهوة، المتّصلَ باللحم. لذلك عينه، تنتصب النفس موئلاً يرتاده ميلها إلى صنع قرارها بحريّة، بل ميداناً تُخاض في متّسعاته أضنك النزالات الروحيّة.

٤٩ من أسلوب أوريجانس أن يفطن في ثنايا خطابه لمسائل جانبيّة، قد يأخذ بها فكر مناوئيه فينبري لمعالجتها قطعاً لدابر تنصّلهم من ملزمات الحجاج. وهو منحى يدلّ في أسلوب المعلّم الكبير على قراءته التي ارتاد بها صحف الحكماء العظام من المشاهير.

والذراعين، والعينين، والفم، والرجلين، لا ينمّ عن أعضاء بشريّة، وإنّما عن بضع مزايا للّه[٥٠] خلف هذه التسميات لأعضاء الجسم. كذلك، يجب الاعتقاد بأنّ أمراً آخر هو المقصود بالتسمية «نفس اللّه». وإن كان لدينا القدرة على السماح لأنفسنا بالتجرّؤ على التحدّث في موضوع مثيل، لعلّه يسوغ إدراك ابن اللّه بعبارة نفس اللّه. فكما تحمل النفس وقد سرت عبر الجسم بكامله الحركة إلى كلّ شيء، وكما تُتِمّ كلّ أمر وتُنجِزه، كذلك ابن اللّه الوحيد، كلمته وحكمته، فإنّه يبلغ إلى قدرة اللّه كلّها[٥١] ويدركها، لأنّه يسري في داخلها. ولعلّ اللّه، في الكتب المقدّسة[٥٢]، قد جاء تمثيله ووصفٌ عنه بأنّه ذو جسد للإشارة إلى هذا السرّ. إنّه يجب، بلا مراء، أن نتفحّص مسألة: أليس يمكن أن نفهم الابن الوحيد وكأنّه نفس اللّه، لأجل مجيئه بنفسه إلى مكان الشقاء هذا، ولأجل انحداره إلى وادي الدموع هذا، حيث موضع شقائنا[٥٣]، كما يقول المزمور: **لأنّك أذللتنا في موضع شقائنا**[٥٤]؟ إنّني أعلم، أخيراً، أنّ ثمّة من فسّر ما قاله المخلّص في الإنجيل، معلّقاً عليه: **إنّ نفسي حزينة حتى الموت**[٥٥]، وكأنّه في أمر رسله[٥٦]. لقد دعاهم نفسَه إذ كانوا أفضل من سائر الجسم. فإذ يُطلَق على جمهور المؤمنين اسم جسد المخلّص[٥٧]، زعموا أنّه ينبغي أن يُفهَم الرسل كأنّهم نفسه، إذ هم أفضل من سائر الجمهور.

لقد بسطنا هذا كلّه في مسألة النفس العاقلة، على قدر ما استطعنا، لأجل أن يناقشه القرّاء، لا من حيث إنّه عقائد رُسِّخَت فتحدّدت. أما في مسألة نفوس الحيوانات وسائر الكائنات العاجزة عن النطق، فحسبها ما أوجزنا قوله آنفاً.

---

٥٠ يفسّر أوريجانس غالباً المظاهر البشريّة التي تأتي في تضاعيف الكلام على الذات الإلهيّة بهذه الطريقة. فيرى فيها مزايا، أي صفات، تتّصل بعمل اللّه.

٥١ أنظر أيضاً ما قاله في ١-٢-١٠؛ ١-٣: ٥-٦.

٥٢ تك ٣:٨؛ مز ١٠:٤ إلخ.

٥٣ مز ٤٣:٢٠؛ ٨٣:٧. كما تقوم النفس متوسّطة الروح والجسد، فتأتي هكذا مرتبة أحطّ بالنسبة إلى الروح، هكذا الابن إذ يتوسّط اللّه والعالم فإنّه خاضع للآب. ولكنّ خضوعه هذا، الدالّ على تدنٍّ في الرتبة، مرتبط بالتجسّد إذ نزل ابن اللّه وارتضى أن يقيم في العالم، على نحو النفوس «التي هوت من جرى زلّتها». وهناك نفوس أخرى أيضاً انحدرت إلى الأرض من تلقاء ذاتها، لأجل مدّ يد العون إلى مثيلاتها من سائر النفوس وإغاثتها في تنقّيها مما عثرت به. هذه هي حال يوحنّا المعمدان، مثلاً، وبولس ودانيال النبيّ، وحزقيال؛ أنظر ١-٧-٥.

٥٤ مز ٤٣:٢٠.

٥٥ متى ٢٦:٣٨.

٥٦ لا شكّ أنّه تفسير على سبيل المجاز؛ ولكنّ مصدره غامض.

٥٧ ١كو ١٠:١٧ي.

القسم الثاني: في العالم، وفي حركات الخلائق العاقلة، الصالحة منها وغير الصالحة، وفي أسبابها

٢-٩-١ لنستأنف الآن بسط الكلام المعروض[١] وننظر إلى بدء الخليقة؛ ولنرَ ما عسى بدء عمل الله المبدع يكون في نظر العقل، على قدر طاقته.

برأ الله الخلائق العاقلة بأعداد محدودة

يجب التفكير بأنّ الله قد برأ، في هذا البدء، الخلائق العاقلة أو المدركة، مهما كان الاسم الذي يمكننا إطلاقه على ما أسميناه المدارك أعلاه، وفق عدد قدّر له أنّه كافٍ. ومن الثابت أنّه برأها حسب عددها الذي ارتآه مسبقاً في ذاته؛ بل لا ينبغي التفكير، كما يفعل البعض، بأنّ الخلائق لا عدّ لها؛ ذلك أنّه ليس يمكن الفهم ولا التصميم حيث لا حدّ. ولو كان الأمر على مثل هذا النحو لتعذّر على الله إبصارُ ما براه بكلّيته وسياستُه، لأنّ ما لا حدّ له بطبيعته لا يمكن فهمه. زد أنّ الله قد خلق **الأشياء جميعاً حسب عددها وقياسها**[٢]، كما يقول الكتاب؛ لأجل هذا، يلازم العددُ الخلائقَ العاقلة أو المدارك، التي بُرِئت وفق كميّة مناسبة لسياستها ورعايتها وإحاطتها من قِبَل عناية الله. وفي الواقع أنّ القياس يلازم المادّة الجسميّة، إذ من اللازم الاعتقاد، في سائر الأحوال، بأنّ الله برأها بكميّة كافية حتّى تستطيع أن تفي بحسن سير العالم، على حسب الخطط الإلهيّة. وهكذا يجب التفكير بأنّ الله برأ هذا كلّه في البدء، أي قبل أن تكون الأشياء جميعاً. ونحن على ثقة بأنّ هذا كلّه قد أشير إليه في البدء، كما يدلّ موسى عليه بطريقةٍ مكنونة، إذ يقول: **في البدء خلق الله السماء والأرض**[٣]. ما لا شكّ فيه، بالحقيقة، أنّه لا يتكلّم على الجَلَد ولا على اليابسة[٤]، بل على تلك السماء وتلك الأرض اللتين اقترضت السماوات والأرض التي نشاهدها أسماءها من لدنها، في وقتٍ لاحق.

---

١ [illegible] ٢-٨-٥ بسط الكلام، [illegible] في ٢-٨-٤.

٢ حك ١١: ٢٠.

٣ تك ١: ١

٤ تك ١: [illegible]

٢-٩-٢ تحوّل الكائنات العاقلة حصيلة كونها قد خُلِقت

ولكنّ هذه الطبائع العاقلة التي بُرِئَت منذ البدء، كما قلنا هذا آنفاً، إذ إنّها خُلِقَت مع كونها لم تكن موجودة من قبل[٥]، قابلةٌ بالضرورة لاستحالتها ومتبدّلة طالما لم تكن في الوجود ثمّ أنشأت توجد؛ وذلك بأنّ الطاقة الكامنة فيها، والجاعلة منها كائنات ذات جوهر، لم تكن لتحوز عليها بطبيعتها، وإنّما بإحسان من لدن الباري. إنّ ما هي عليه ليس من ذاتها فيها، وليس يدوم حتّى الأبد، وإنّما جاء به اللّه. لم يكن على الدوام فيها، وما أعطي مرّة بوسعه أن يُنْـزَع أو يتداعى. وسبب هذا التداعي كامن فيه إن لم تُوَجَّه حركات المدارك توجّهاً لائقاً وحميداً؛ لأنّ الخالق أمدّ المدارك التي خلقها بحركات طوعيّة وحرّة[٦]، لكي يغدو الخير مُلْكاً لها بالطبع[٧]، متى حافظت هي عليه بمحض إرادتها. ولكنّ الخمول والاشمئزاز[٨] من الكدّ الذي يجب السير في رَكْبِهِ لأجل الحفاظ على الخير، والكراهية والإهمال إزاء القيم العليا وُجِدَتْ بدءًا للعزوف عن الخير. وواقع الحال أنّ العزوف عن الخير إنْ هو إلاّ الهبوط في السوء[٩]. والحقّ يقال، إنّه لأكيد أنّ السوء حرمان من الخير. فيحدث إذاً أنّه كلّما انصرف المرء عن الخير يخطو نحو السوء بالقدر عينه. وبناءً عليه، انجذب كلّ من المدارك[١٠] نحو نقيض الخير، الذي هو السوء دونما ريبة، إذ أُهْمِلَ الخيرُ حسب حركاته إمّا إهمالاً جسيماً وإمّا طفيفاً. لذا، يبدو خالق الكون كما لو قَبِل كأنّما ببذور وأسبابِ تنوّعٍ واختلاف لكي يخلق كوناً متنوّعاً ومختلفاً على وفق اختلاف المدارك، أي الخلائق العاقلة. وهو اختلاف قد أحْدَثَتْه،

---

٥ لا مرية في هذا أنّ القول بهذا الرأي يقيم بأجلى بيان لا أنّ الخلائق العاقلة قد بُرِئَت وحسب، بل أنّها بُرِئَت في الزمن أيضاً، أي أنّها ابتدأت وجودها حيناً من الأحيان. وهذا الأمر يقصيها على نحو ما هو مألوف في عرف العموم عن خَلْقِها في عداد سائر الكيانات التي ابتدأت وجودها منذ الأزل، كما يؤكّد أوريجانس نفسه إذ يتكلّم على عالم الأفكار أو المدارك (أنظر ١-٢-١٠ وحاشيته رقمها ٧١؛ ثمّ ١-٤: ٣-٥ والتعليق المرافق رقمه ٤٩). وما هو من شأن الخلق من عدمٍ فقد جاء كلام فيه في ١-٣-٣؛ أنظر الحاشيتين ١٩ و٢٠ ثمّة.

٦ تأكيدٌ تواترُه غالبٌ في مقاطع الكتاب: ١-٣-٦؛ ١-٥-٢؛ ١-٧-٢؛ ١-٨-٣.

٧ أنظر ١-٣-٨؛ ٢-٦-٣.

٨ راجع ما دوّنته يراع أوريجانس في أمر التقاعس الذي يودي إلى الاشمئزاز والشبع في ١-٣-٨، والحاشية ٤٤ ثمّة أيضاً.

٩ تسود هذه النظرة الأفلاطونيّة على خطاب أوريجانس في الكون وكلامه على الإنسان.

١٠ هذا أحد المواضع القليلة، في كتاب **المبادئ**، حيث يبعث المعنى على الظنّ بأنّ العثرة قد ألّمت بالخلائق العاقلة قاطبة. ولكنّه لا يلحظ استثناء نفس المسيح عن تلك العثرة؛ ذلك بأنّه يتولّى أمر الخلائق التي عَثَرَتْ ليس إلاّ.

باعتقادي، من جرى ما أشير إليه أعلاه. فعندما نتحدّث عن كون مختلف ومتنوّع، فهذا عينه ما نريد أن ننوّه به.

٢-٩-٣ التنوّع بين كائنات هذا العالم

إنّنا ندعو، الآن، عالماً كلّ ما فوق السماوات، وما في السماوات، وما على الأرض، وما في ما يسمّى اليمبُس[١١]، والأماكن الموجودة برمّتها، والذين نقول إنّهم يسكنون فيها: فالمعمورة هي التي تدعى إذاً عالماً. وفي هذا العالم كائنات تكنّى بالعُلْويّين[١٢]؛ إنّهم يقطنون في منازل ذات سعادة أوفر، ويرتدون أجساماً سماويّة ومضيئة على قدر أكبر. وثمّة في وسطهم درجات عديدة، كما قال الرسول على سبيل المثال: **آخر هو مجد الشمس، وآخر مجد القمر، وآخر مجد الكواكب، لأنّ فرقاً بين كوكب وآخر بالمجد**[١٣]. ويوجد أيضاً كائنات أرضيّة[١٤]، مختلفة جدّاً فيما بينها، بين البشر أنفسهم[١٥]: فهناك البرابرة والإغريق؛ والبعض بين الإغريق أشدّ قسوةً وضراوة، فيما الآخرون أكثر حِلْماً. ويحتكم بعض منهم لقوانين رائعة، وآخرون لقوانين بغيضة وصارمة. ويعمل آخرون بعادات غير إنسانيّة ومتوحّشة، أكثر منها قوانين. ويحيا البعض في المذلّة منذ مولدهم، وفي الخنوع لآخرين، ويتربّون تربية العبيد، أو يُجْعَلون تحت سلطان أسياد وأمراء وطغاة. ولكنّ آخرين يتلقّون تربيةً أكثر تحرّراً ورزانة. والبعض لديه عافية الجسم، والبعض عليل منذ نعومة أظفاره، كليل البصر، حسير السمع، فاقد النطق. إنّه إمّا وُلِدَ على حاله هذه، وإمّا فَقَدَ هذه الأحاسيس غداة مولده، وإمّا عانى من شيء مماثل في سنوات رشده. هل ثمة من داعٍ للخوض في نوائب البلايا الإنسانيّة

---

١١ حسب ترتليانس، يدلّ اللفظ على مستقرّ النفوس الراقدة قبل انبعاثها، سواء منها الراغدة أو البائدة على حدّ سواء. ذلك بأنّ نفوس الشهداء وحدهم تغادر إلى جوار ربّها في النعيم.

١٢ يميّز أوريجانس، حسب ٢-٣-٦، مواضع لها منزل فوق السماء عندما يتحدّث عن السماوات التي يمكن مشاهدتها. فعنده أنّ هذه الكائنات المدعوّة العُلْويّين تكتسي بأجسام أشدّ ضياء. والمقصود بها إلى المغبوطين، لا إلى الكواكب، لأنّ ١كو ١٥: ٤١ مقارنة، حسب ظنّه، بين عدّة درجات تفرّق بين الناهضين من الموت؛ وهذا عينه المراد به هنا أيضاً.

١٣ ١كو ١٥: ٤١.

١٤ ١كو ١٥: ٤٠.

١٥ إنّ اختلاف الأحوال بين الأفراد عندما يولدون حجّة طالما تعوّذ بها أهل العرفان لأجل تثبيت ادّعاءاتهم ومعتقدهم. وهو لأوريجانس خير مجنّ يتّقي به شرّ مزاعمهم.

كلّها، التي انعطفت عن بعض ونزلت ببعض، ولتعدادها ما دام كلّ واحد يستطيع أن يعرضها واحدة فواحدة، في قرارة نفسه، ويعرض بروز شأنها؟ وكم من قوّات لا تُرى أيضاً[١٦]، أُودِعَتْ أن تسوس ما على الأرض. ويسوغ الاعتقاد بأنّ لديها أيضاً اختلافات لا يمكن إغفالها، كما لدى البشر. إنّ الرسول بولس يتحدّث أيضاً عن كائنات جهنميّة[١٧]، وفي الوسع البحث فيها، بدون شكّ، عن سبب تباين مماثل. ومن النافل، على ما يظهر، أن نمتدّ بهذا البحث حتّى الحيوانات العجم، والعصافير، وحيوانات البحار، إذ إنّه من الثابت أنّه لا ينبغي اعتبارها كأنّها كائنات رئيسة، وإنّما هي كائنات ذات أصل ثانويّ[١٨].

٢-٩-٤ في المسيح خُلِق كلّ شيء

يقال إنّ كلّ ما حدث إنّما جرى بواسطة المسيح وفي المسيح[١٩]، كما يؤكّد بولس الرسول ذلك خير تأكيد: **لأنّ كلّ شيء خُلِق فيه وبه، ممّا في السماء وعلى الأرض، ممّا يُرى وممّا لا يُرى. عروشاً كان أم سيادات أم رئاسات أم قوّات: فيه وبه خُلِق كلّ شيء**[٢٠]. ويتكلّم يوحنا، في إنجيله، الكلام عينه: **في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند اللّه، وكان الكلمة اللّه. هذا كان في البدء عند اللّه؛ به كُوِّن كلّ شيء وبدونه لم يُكَوَّن شيء ممّا كُوِّن**[٢١]. ومكتوب كذلك في المزامير: **بحكمتك خَلَقْتَ كلّ شيء**[٢٢]. فإذ المسيح هو برّ، كما أنّه الكلمة والحكمة، يترتّب على هذا دونما أقلّ ريب أنّ كلّ ما خُلِق في الكلمة والحكمة قد خُلِق أيضاً في البرّ[٢٣]، الذي هو المسيح، على ما ينبغي البوح به. لذا، لا يجدر بأيّ من الأشياء التي خُلِقَتْ أن يُرى فيه جَوْر، أو أيّ مسحة صدفة[٢٤]؛ وإنّما يحسن التعليم بأنّ الأمور جميعاً تتّفق وما تستوجبه قاعدة العدل والبرّ. ولكن، كيف السبيل إلى فهم البرّ الأعظم وأشدّ العدل إنصافًا لدى تنوّعِ

---

١٦ كول ١: ١٦. ١٧ أف ٤: ٩.

١٨ ذلك أنّ خَلْقَها جاء بعد سقوط الكائنات العاقلة، وقَدْرَها أحطّ من سواها أمام الباري تعالى، بل يخضع لقدر بني البشر.

١٩ راجع ما ذكره في ١-٢-١٠؛ كذلك سبق أن أورده في ١-٢-٢.

٢٠ كول ١: ١٦. ٢١ يو ١: ١اي.

٢٢ مز ١٠٣: ٢٤. ٢٣ ١كو ١: ٣٠.

٢٤ الإيمان بتدبير اللّه، قضائه وقدره، ثابتة يمكن العثور عليها عند الكثيرين من حكماء القرن الثاني والثالث، كيوستينُس، وإيريناوس، وأكليمنضس.

كائناتٍ وبَوْنٍ مثل هذا؟ إنّي على يقين أنّه ليس في وسع الإدراك ولا الكلام البشريّ أن يفسّر هذا، إن لم نضرع جاثين ومبتهلين إلى الذي هو الكلمة والحكمة والبرّ، إلى ابن اللّه الوحيد، حتّى يرتضي أن ينير ما أظلم، ويفتح ما أُغْلِق، ويكشف ما استتر، بحلوله بنعمته في أفكارنا. إنّه يتعيّن علينا، من أجل هذا، أن نتضرّع ونسعى، وأن نقرع الباب قرعاً مهيباً لكي نستأهل لأن ننال متى طلبنا، ولأن نجد متى سعينا، ولأن يصدر الأمر بالفتح لنا متى قرعنا الباب[٢٥]. فليس الأمر، إذاً، في الارتياح إلى ما عندنا من موهبة، بل في الوثوق بعون هذه الحكمة عينها التي خَلَقَتِ الكون، وهذا البرّ الذي نعتقد بحضوره في المخلوقات جميعها، وإن عجزت قوانا في الحين عن إثبات أمر ما. ففي خلوّنا إلى رحمته نجدّ في البحث والتقصّي[٢٦] عن الطريقة التي يبدو فيها هذا التنوّع الهائل والاختلاف في العالم مطابقاً لعلل البرّ بأجمعها. وحينما أتكلّم على العلّة إنّما أتكلّم بمعنى عامّ. ذلك بأنّ البحث عن علّة كلّ كائن بمفردها[٢٧] شأن امرئ يخلو من الخبرة، والرغبة في شرحها شأن فاقد اللبّ.

٢-٩-٥ عدل اللّه وتنوّع طبقات الكائنات العاقلة

عندما نقول إنّ هذا العالم بتنوّعه كلّه الذي عرضناه آنفاً قد خلقه اللّه الذي نشهد إنّه صالح وبارّ وعادل جدًّا، يتألّب علينا كثيرون باعتراضاتهم – ولا سيّما أولئك الذين من مدارس مرقيون وفالنتينُس وباسيليدس[٢٨]، الذين يزعمون بأنّ طبائع النفوس مختلفة – فيطرحون علينا السؤال: كيف يمكن أن يتّفق وعدلَ اللّه، خالقِ العالم، أن يهب بعضاً مسكناً في السماوات، لا مجرّد مسكن أفضل، وإنّما مرتبةَ وجودٍ أشدّ سموّاً

---

٢٥ حسب بعضهم أنّ الجملة الآتية «إن لم نضرع جاثين... الباب» دخيلة على نصّ أوريجانس، جاء بها روفينس من عنده؛ وحجّتهم في ادّعائهم هذا صبغتها لأجل ما فيها من تشهير. ولكنّ رأينا ما أقرّه سواهم مناقضين هذه الزمرة من المفسّرين: فإنّ في الجملة تعابير يرد بعض ألفاظها في كتابات المعلّم الكبير الأخرى. ومع ذلك، فإنّ شيئاً من صياغة روفينس قد تسرّب لا محالة إلى نسيج الجملة، إذ ليس فيه ما نعهده في سبك أوريجانس جملته. وفي سائر الأحوال، الاقتباس بيّن عن ١كو ٤: ٥؛ ومتّى ٧: ٧ ي.

٢٦ لا يُخالَنَّ قطّ أنّ أوريجانس يركب على يُسْرٍ غمار الكلام على سقوط الأنفس، وإنّما يتريّث ويحتاط احتياطاً قبل المغامرة في نقاشه.

٢٧ العجز الذي يظهره أوريجانس في موضوع الأفراد من الكائنات مردّه إلى وهن الطبيعة، لا إلى العناية الإلهيّة. ذلك بأنّ معرفة الخاصّ يتمّ في الزمان الأخير، وليس هو بالتالي من معطى زماننا الحاضر (أنظر ٢-١١-٥).

٢٨ إنّ عقيدة الطبائع لفالنتينس؛ وعند باسيليوس تعليم مشابه أيضاً. أمّا مرقيون فلم يعلّم بشيء من هذا القبيل. وإذا اتّفق أنّ أوريجانس ذكر في معرض كلامه هنا أسماء هؤلاء المبتدعين الثلاثة فقد رمى به إلى تلامذتهم، لا إليهم. ذلك بأنّ تلامذة مرقيون دنوا بتعاليمهم من بدعة العرفان أكثر من معلّمهم نفسه.

ومجداً، وأن يمنح بعضاً الرئاسة، ويزوّد بعضاً بالقوّات والسيادات، ويهدي إلى بعض عروش المنابر السماويّة الفاخرة؟[٢٩] وأن يسطع بعض سطوعاً أشدّ ويلمع بسنيّ الكواكب، وأن يكون مجد الشمس شيئاً، ومجد القمر شيئاً آخر، ومجد النجوم آخر، وأن يختلف نجم عن نجم بالمجد؟[٣٠] ووجيز الكلام وقصارى القول أنّ اللّه الباري، إذ لم تكن الإرادة لتعوزه، ولا القدرة على إنجاز الجبّار من الأفعال والصالح منها، ما الذي حداه أن يُنَصِّب بعض الطبائع العاقلة، لدى خَلْقِها، أي تلك التي كان لها سبباً لوجودها، في مرتبة عُليا، ثمّ أن يخلق بعضاً آخر منها في مرتبة ثانية أو ثالثة، بل في مرتبة دُنيا؟ ويعترض علينا، من ثمّ، هؤلاء الزنادقة في مسألة الكائنات الأرضيّة أنّ بعضها ينال مصيراً أكثر غبطة لدى مولده: فالواحد، مثلاً، يولد من إبراهيم فيولد بحسب الموعد، وآخر من يعقوب ورفقة[٣١]. وحينما لم يزل هذا الأخير في حشا أمّه يأخذ محلّ أخيه؛ ومن المشاع عنه أنّ اللّه أحبّه قبل أن يولد. ويتصدّون لنا أيضاً بأنّ الواحد يولد لدى العبرانيّين حيث يتربّى على الناموس الإلهيّ، وآخر عند اليونانيّين، وهم رجال علم ومعرفة لا يستهان بها، ثمّ آخر عند أهل الحبشة الذين اعتادوا على الاغتذاء بلحم البشر، فآخر عند الإسكوتيّين حيث قَتْل الآباء شبهُ مُنزَلٍ مَنزِلةَ القانون، أو عند الطوريّين الذين ينحرون الأغراب. إنّهم يقولون لنا: إن يكن ثمّة مثل هذا الاختلاف في الحالات، وإذما يولد المرء في ظروف متنوّعة ومختلفة للغاية، بدون تدخّل من طاقته على صنع قراره الحرّ – إذ لا ينتقي أيّ بشر اختياره أين يولد، ولدى مَنْ، وفي أيّ من الظروف سيولد – إن لم يُحْدَثِ اختلاف طبائع النفوس هذا، كما يستطردون، أي أن تنال نفس ذات جبلة شرّيرة أمّة شرّيرة نصيباً لها، ونفس ذات جبلة صالحة أمّة صالحة، فماذا يبقى إذاً سوى أن يُعزى هذا كلّه للصدفة؟ إذا ارتُضي هذا الحلّ فاللّه لم يكن ليخلق العالم، ولا داعي للاعتقاد بأنّ عنايته ترعى أموره[٣٢]؛ وما من ضرورة، بالتالي، لانتظار قضاء اللّه، حسبما يبدو، على صنيع كلّ واحد وأعماله[٣٣]. فما تكون الحقيقة، على وجه الدقّة، في هذه المسألة؟ إنّ الذي يفحص الأشياء كلّها حتى أعماق اللّه[٣٤] يمكنه وحده أن يعرف هذا.

---

٢٩ كول ١: ١٦. إنّ الكلام في مراتب العروش الملائكيّة.

٣٠ ١كو ١٥: ٤١.

٣١ تك ١٢: ٢ي؛ رو ٩: ١٠ ي.

٣٢ ساد عند أهل العرفان اعتقاد بأنّ العالم صُنع شبه إلهٍ أعمى البصيرة وفاقد اللبّ، برأ العالم وحجب عنه الحريّة. وأمّا أوريجانس فيقيم عدل اللّه سبحانه وصلاحه إذ برأ العالم.

٣٣ في ٢-٥-٢ كلام بهذا الأمر: إن فُسّر الكتاب تفسيراً حرفيّاً ليس إلاّ، والتاريخ تفسيراً ساذجاً، أمسى الخالق – معاذ اللّه – طاغية يتربّص الشرّ بالعالم الذي برأه.

٣٤ ١كو ٢: ١٠.

٢-٩-٦ تنوّع طبقات الكائنات العاقلة حصيلة حرّيتها في الاختيار

أمّا نحن البسطاء بين بني البشر فَنُحير على اعتراضاتهم بالأجوبة التي تمثل لدينا، على قدر طاقاتنا، لئلاّ نغذو بصمتنا كبرياء الزنادقة. لقد بيّنّا مراراً، في ما سبق[٣٥]، أنّ اللّه خالقَ الكون إلهٌ صالح، وعادل، وكلّي الاقتدار، عبر تأكيدات أخذناها عن الكتب الإلهيّة. فعندما خلق في البدء[٣٦] ما شاء خَلْقَهُ، الطبائع العاقلة، لم يخلقها لأجل غرض سواه، أي لأجل صلاحه[٣٧]. وإذ كان هو تعالى الغرض الذي من أجله طفق يخلق ما خلق، وإذ لم يوجد فيه اختلاف، ولا تغيير، ولا وهن، خلقها كلّها متساوية ومتشابهة، إذ لم يوجد فيه شيء ممّا هو مدعاة اختلاف وتنوّع. ولكنّ الخلائق العاقلة نفسها لمّا كانت قد حظيت بالقدرة على صنع القرار، كما بيّنّا ذلك مراراً وسنبيّنه في موضعه[٣٨]، فقد دَعَتْها حريّة المشيئة لدى كلّ منها إلى النهج اقتداءً باللّه[٣٩]، أو سارت بها إلى الزواغ على أثر تهاونها. فكان هذا سبب اختلاف بين الخلائق العاقلة، كما سبق القول آنفاً، دون أن ينجم عن مشيئة الخالق أو حكمه، بل عن قرار الحريّة الخاصّة. لكنّ اللّه[٤٠]، الذي بدا له أنّه من العدل أن يسوس خليقته على حسب قدرها، قد أخرج تناغم عالم وحيد من تباين المدارك، فنظّمه كأنّه بيت واحد حيث ينبغي أن توجد لا آنية من ذهب وفضّة فحسب[٤١]، بل آنية من خشب وتراب أيضاً، بعض منها لأجل استعمال كريم، وبعض آخر لأجل استعمال مشين، مستخدماً هذه الآنية المختلفة، النفوس أو المدارك. فنتج عن هذا، باعتقادي، أسباب اختلاف العالم، ما دامت العناية الإلهيّة ترعى كلّ

---

٣٥ ٢-٤-٥.

٣٦ تك ١:١.

٣٧ أنظر المقاطع التي تميّز بين السماء والقبّة، وبين الأرض واليابسة في ٢-٣-٦، وفي ٢-٩-١، ثمّ بين الإنسان وقد خُلِق على صورة اللّه (تك ١:٢٦-٢٧)، والإنسان الجسديّ الذي خُلِق من تراب (تك ٢:٧). من ناحية ثانية، عُدَّ صلاح اللّه علّة أولى لأجل خلق العالم، مذ أن وضع أفلاطون كتابه طيماوس.

٣٨ أنظر ١-٥-٣؛ ١-٧-٢؛ ١-٨-٣؛ ٢-١-٢؛ ٣-١-٣ ي.

٣٩ يؤكّد أوريجانس هنا نهج عدد من الخلائق مقتدية باللّه (أنظر ٤-٤-٤)، بعد أن خُلِقَت على صورته (٣-٦-١)، مخالفاً بذلك ما قاله في ٢-٩-٢ (أنظر الحاشية ١٠). وهذا يعني أنّها لم تَنَل نصيباً في السقطة، ولم يُصِبْها شيء من قبيل ذلك. أيكون، بالتالي، هذا نتيجة أتى بها نقل روفينس؟

٤٠ يتّضح الشرح المعطى في إطار العرض: إنّه شرح مناوئ لمذهب العرفان. وليس يتّفق لأوريجانس أن يظهره لتوّه هنا، بل جاءه مراراً في قلب الخطاب بدون هوادة. فإنّ اللّه ساوى في خلقه بين الكائنات جميعاً، أصالحة برزت للعيان أم أقلّ صلاحاً من سواها!

٤١ ٢ تيم ٢:٢٠.

واحد على حسب تنوّع حركاته وإدراكه وقصده. وهكذا، فمن غير الممكن أن يظهر الخالق جائراً، ما دام قد رعا كلّ واحد على حسب قدره، وفق أسباب سابقة. ومن غير الممكن الاعتقاد بأنّ السعادة، أو التعاسة، أو أيّ حال من الأحوال المرافقة للولادة، صُنْعُ الصدفة؛ كما لا مجال للاعتقاد بأنّ عدّة خالقين قد خلقوا الطبائع المختلفة للنفوس.

٢-٩-٧ البراهين الكتابيّة على وجود النفس السابق

إلاّ أنّ الكتاب المقدّس لا يبدو لي وكأنّه لزم جانب الصمت إزاء علّة هذا السرّ. فالرسول بولس يقول في معرض حديثه عن عيسو ويعقوب[٤٢]: **وإذ لم يكونا قد وُلِدا بعد، ولا عملا خيراً أو شرّاً – ولكن لكي يثبت قصد اللّه بحسب اختياره، لا من قبل الأعمال بل من قبل الذي يدعو – قيل لها: «إنّ الأكبر يُستعبد للأصغر»، على ما هو مكتوب؛ «إني أحببت يعقوب وأبغضت عيسو»**. ثمّ يجيب بولس، بعد ذلك، عن نفسه، فيقول: **فماذا نقول إذاً؟ أَوَيكون عند اللّه ظلم؟** ثمّ يجيب عن نفسه، ثانية، كي يتيح أمامنا فرصة بحث وتدقيق، لكي نعرف كيف جرى ذلك على نحوٍ لا يناقض العقل، يقول: **حاشى، وكلا**[٤٣]! إنّ المسائل نفسها التي عرضت لعيسو ويعقوب يمكنها، كما يبدو لي، أن تمتدّ إلى الكائنات السماويّة بأسرها، وإلى الخلائق الأرضيّة والتي تحت الأرض؛ بل يمكن هذا القول أيضاً أن يقال في الكائنات الأخرى كلّها: **وإذ لم يكونا قد وُلدا بعد، ولا عملا خيراً أو شرّاً**[٤٤]. ففي اعتقاد البعض أنّ بعض الكائنات جُعِلت سماويّة، وبعضاً آخر منها أرضيّة، وبعضاً تحت الأرض، لا على أثر أفعالها، حسب اعتقاد هؤلاء الزنادقة[٤٥]، وإنّما بمشيئة الذي دعاها[٤٦]، إذ لم

٤٢ رو ٩: ١١ ي. من الحريّ بنا الإشارة إلى أنّ التفسير الذي يقدّمه أوريجانس هنا لا ينطبق بالحقيقة على مجرى فكر بولس. فهو يقيم أنّ اللّه هيهات أنّه يجحف بحقّ خلائقه. لذلك، فإذا اتّفق لإنسان أنّه وقع على غبن لم يرتكبه، أو لم يكن مسؤولاً عنه، فالمخرج من المعضلة لا يقيّض له إلاّ بمعاذه بعدل اللّه الذي ساد به تعالى الكون عند برئه. إنّ ما لا شكّ فيه انقضاض أوريجانس على أتباع العرفان، خصومه، في بنائه العقائديّ هذا. فهو لا يريد مهادنتهم على شدّة دعواهم، وإلاّ بدا عندهم أنّه فارغ اليدين والحيلة للردّ عليهم. لذا، فمع كونه مستجيراً باللّه وعزّته القادرة على إتيان التفسير والحلّ، تراه لا ينكفئ على أعقابه في دحره مزاعم أعدائه من أصحاب العرفان. وكما قال روفينس مصيباً، في ردّه على إيرونيمس، المدّعي على تعليم أوريجانس: لا يمكن الحكم حكماً منصفاً على مقولات المعلّم الكبير، بدون الإلمام بالظروف التاريخيّة التي سادت في أيامه.

٤٣ رو ٩: ١٤. ٤٤ رو ٩: ١١.

٤٥ المقصود بهم أصحاب بدعة العرفان.

٤٦ رو ٩: ١٢.

تكن بعدُ قد خُلِقَت، ولا عملت خيراً أو شرّاً، ولكن لكي يثبت قصد اللّه بحسب اختياره. ماذا نقول إذاً والحال هي هذه؟ أَوَيكون، إذاً، عند اللّه ظلم؟ حاشى، وكلاّ. إنّنا نعثر، إذا ما فحصنا الكتاب فحصاً أدقّ في موضوع عيسو ويعقوب، على أنّه ما من ظلم عند اللّه إذ قيل: **إنّ الأكبر يخدم الأصغر**[٤٧]. لقد كان ذلك قبل مولدهما، وقبل أن يجيئا أيّ فعل في هذه الحياة. كذلك، نعثر على أنّه ما من ظلم في أن يحلّ يعقوب وهو بعد في حشا أمّه محلّ أخيه[٤٨]، إذا ما فكّرنا بأنّ اللّه أحبّه لسبب وجيه حتى إنّه قدّمه على أخيه، من أجل فضائل حياة سابقة، على ما هو مسلَّم به. هذا ما يمكن التفكير به أيضاً بشأن الخلائق السماويّة، إن قَضَتِ الملاحظة بأنّ هذا الاختلاف ليس هو حال الخليقة الأوّل، بل أنّ الخالق يهيّئ لكلّ واحدة منها وظيفة وخدمة مختلفتين، على أثر أسباب سابقة، بحسب منـزلة قدرها. إنْ هذا ينجم، ولنا ثقة، إلاّ عن اختصاصِ كلٍّ واحدة نفسَها بقدر يعظم أو يقلّ شأناً على أثر حركات ذهنها، وهيام إدراكها، لأنّ اللّه خلقها ذهناً أو روحاً عاقلة[٤٩]، فأصبحت محبّبةً لدى اللّه أو مقيتةً. ومع ذلك، فقد نال بعضها ممّن أصابت قدراً رفيعاً[٥٠] وظيفة المعاناة مع سواها، وخدمة الكائنات الدنيا، لأجل حسن نظام العالم، لكي ما تشترك بذلك في طول أناة الخالق[٥١]، على حسب كلمات الرسول هذه، **لأنّ البريّة قد أُخضِعَت للباطل، لا عن رضى، بل بسلطان الذي أخضعها، إنّما على رجاء**[٥٢].

إن نظرنا مليًّا إلى ما يقول الرسول في حديثه عن مولد عيسو ويعقوب: **أَوَيكون عند اللّه ظلم؟ حاشى وكلاّ!**[٥٣]، أرى أنّه من العدل أن ألحق هذا التأكيد نفسه بالخلائق جميعاً، لأنّ عدل الخالق من شأنه أن يظهر فيها كلّها، كما سبق القول آنفاً. وفي اعتقادي أنّ هذا الأمر ينجلي أيّما جلاء إذا ما انطوى كلّ كائن سماويّ، وأرضيّ، وما دون الأرض، على أسباب هذه الاختلافات، مستبقاً مولده بالجسم. فقد خلق كلمة

---

٤٧ رو ٩: ١٢. ٤٨ تك ٢٥: ٢٢ ي.

٤٩ يذهب أوريجانس بقوله هذا مذهب الأفلاطونيّين والأرسطوطاليسيّين والرواقيّين، الذين ينسبون للكواكب روحاً عاقلة (أنظر أيضاً ١-٧-٢). ولكنّه يترك المسألة بدون جزم في مواضع أخرى (أنظر ٢-١١-٧).

٥٠ القدر إن هو، في عيني أوريجانس، سوى المأثرة والفضل. فهو يرى أنّ بعض الكائنات أفلت بمحض إرادته من كبوة الكائنات الأخرى، فلم يسقط مثلها في جسم. وقد نوّه إلى هذا في عدد من المقاطع، حيث أقرّ بفضل أشخاص كالمعمدان وبولس وغيرهما، أولئك الذين لبثوا في أجسام لأجل خدمة أمثالهم، وإسعافهم في كدّهم وحَدْوِهم للارتقاء ثانية.

٥١ رو ٢: ٤. ٥٢ رو ٨: ٢٠. ٥٣ رو ٩: ١٤.

اللّه وحكمته كلّ شيء، ورتّبه بعدله[٥٤]. إنّه يأتي الكائنات قاطبة حاجتها بنعمة من رحمته؛ ويحضّها على الاستشفاء بكلّ دواء ممكن، ويدعوها إلى الخلاص.

٢-٩-٨ ثمّة دينونة قبل هذا العالم

وإذ ليس ثمّة شكّ بأنّ الصالحين يُفصَلون عن الأشرار في يوم الدينونة، والأبرار عن الظالمين[٥٥]، وأنّ كلّ واحد يصطفّ بقضاء من اللّه، على وفق استحقاقه، في الأمكنة الجديرة به[٥٦] – وهذا ما سوف نبيّنه بالبرهان لاحقاً[٥٧]، بإذن اللّه – فإني أعتقد بأنّ شيئاً ما قد تمّ من هذا القبيل. إنّ الوثوق واجب بأنّ اللّه يفعل ما يفعل ويسوس ما يسوس بقضاء منه. فما يعلّمه الرسول بقوله: **في بيت كبير، لا تكون الآنية من ذهب وفضّة فقط، بل من خشب وخزف أيضاً، ويكون بعضها للكرامة، وبعضها للهوان. فإن صان أحد نفسه كان إناء للكرامة، مقدّساً، نافعاً للسيّد، معدّاً لكلّ عمل صالح**[٥٨]، إنّما يُظهِر بلا ريب البتّة أنّ من صان نفسه في هذه الحياة يُعَدّ لكلّ عمل صالح في الحياة المستقبلة. وأمّا الذي لم يصُنْ نفسه فيكون إناء معدّاً للهوان، أي إناء غير نافع، على قدر نجاسته. إذاً، يمكن أن نفهم[٥٩] أنّ هذه الآنية العاقلة قد تنقّت قديماً، أو أنها لم تتنقّ، أي أنّها نقّت ذاتها أو لم تُنَقِّها، وأنّ كلّ إناء منها نال، لهذا السبب، بمقدار نقاوته أو عدم نقاوته، الموضع كذا، والناحية كذا، والحال كذا، لكي يولد، أو لكي يقوم بفعلٍ ما في هذا العالم. ذلك أنّ اللّه الذي يأتي كلّ شيء حاجته حتى الدقيق منها، بسلطان حكمته، والذي يميّز كلّ شيء عندما يسوس بقضائه، قد رتّب الأشياء جميعها وفق مجازاة عادلة للغاية، لكي يُسعَف كلّ واحد ويُسهَرَ عليه حسب ما يستحقّ. في هذا تتجلّى، بالتأكيد، وجهة نظر المساواة، لأنّ عدم التساوي في الحالات يراعي التساوي في المجازاة على الاستحقاقات. إنّ اللّه وحده يعرف مع كلمته، ابنه الوحيد، الذي هو حكمته، ومع الروح القدس، حقّ المعرفة الجليّة مقدار استحقاق كلّ من الخلائق.

---

٥٤ إنّ مسيح أوريجانس ذو قدرة على الخلق، وقدرة على سياسة العالم، كما الحال عند فيلون الإسكندريّ أيضاً.

٥٥ متى ٢٥: ٣٢ ي.

٥٦ تحتلّ الكائنات في اتّساق العالم، بحسب أوريجانس، مراتب يحدّدها لها قرارها الحرّ الذي استكانت له في أثناء حياتها. وفي هذه الرؤية علاقة بين المكان والرفعة الروحيّة.

٥٧ ٢-١٠-٤ وما يلي من مقاطع.

٥٨ ٢تيم ٢: ٢٠ ي.

٥٩ الحجّة مبنيّة على قياس الشبه، وركيزتها المبدأ القائل بأنّ النهاية شبيهة بالبداية.

المقالة الخامسة*

القيامة، العقاب، المواعيد (٢: ١٠-١١)

* في ١-٦، سبق أوريجانس إلى الخوض في مسألة النهايات في معرض كلامه على الخلائق عامّة. وكذلك فعل في ٢-٣، حينما تناول المادّة موضوعاً يبحث فيه. أما هنا فالأمر نفسه وقد حصره بالإنسان خصوصاً. فكان خليقاً به أن يلزم تعليم الإيمان الموروث أباً عن جدّ، في ما هو من شأن البعث والجزاء.

يفتتح أوريجانس الجدل في مسألة البعث، ويركب قطار التقليد الكنسيّ في التعليم به، فلا ينحرف عنه قيد أنملة. فما جاء به الإيمان يقرّه، في أمر القيامة، ويتمسّك بدعواه على الرغم من هتك المبتدعين وخراصاتهم. ذلك أنّ ما يُبْعَث حيّاً هو الجسد الذي قد نزل الموت به، فأفقده قدرته على الحركة، لا جسد آخر غيره يبرأه الخالق عند يوم البعث. ففي القيامة، يبرح الجسد البلى، ويهجر حال الرقاد، ويزخر ثانيةً بالعنفوان بعد إذ تدبّ الحياة فيه، بفعل الخالق ومشيئته سبحانه، وينهض من سبات الموت إلى زخم الحياة في كيان جديد. فإنّ ما جاء الرسول بولس به شاهد على صدق هذا التعليم، حينما انتزع الريبة من صدور المشكّكين الذين راجوا في جماعة كورنثس (١كو ١٥: ٣٩-٤٢). لقد علّم أنّ الجسد الحيوانيّ أمر والجسد الروحانيّ أمر آخر، ولكلّ منهما بهاؤه الذي يلبث فيه، لا ينبغي المزج أو الخلط أو المماثلة في شأنهما. وقال مشبّهاً إنّ ما في بذرة القمح من حول على إخراج السنبلة يناسب ما في الأجساد الفانية من جدارة على بعثها حيّة. هذا العنفوان، الذي يسري في كلّ من جسد القمح وجسد ابن آدم، هو الزرع الذي غرسه الباري في أجسام الكائنات؛ وهو عينه علّة انبعاثها لحياة جديدة في المجد. فإذا اتّفق لها، خلافاً لذلك، أنّها سلكت معوجّ السبيل، واختارت لنفسها ذليل الأفعال، تذاق المهانة وشتّى ألوان العذابات، من غير أن ينال الفساد منها.

لقد قدّم أوريجانس في تعليمه هذا دروساً سبقت كتاب **المبادئ**، منها كالبحث في البعث ما زالت أقسام منه تشهد على التبسّط في طول المقولات، ومنها – كشرح المزمور الأول – ما زال رائجاً عند العموم بفضل حفظه في نصوص عدد من الآباء القدّيسين. إنّ نظرته المنفردة في أيامه، بل المنقطعة النظير، اجتهدت في أن تبقي على هويّة الجسد الأرضيّ والجسد الممجّد، من غير أن تذهب بتمايزهما يوم القيامة. ولكنّ خصوم أوريجانس، من أمثال ميثوديوس وأبيفانس وثيوفيلس وإيرونيمس، قلّما أخذوا بشروحه، فتمثّلت لهم تعاليمه فساداً في الرأي وابتداعاً خطيراً، فانبروا لمناهضتها وتقويض مبادئها. وأسهموا بمؤلّفاتهم التي وضعوها في ذلك بإبراز تعاليم أوريجانس كأنّها شرّ التعاليم وأصل الأضاليل؛ وكلّ من يميل بميلها وينعطف إلى ما تلهج به متّهم بالترويج لها، وعليه تحلّ اللعنة.

ويتناول أوريجانس، من ثمّ، في ٢-١٠: ٤-٨، موضوع العقاب. فالنار الأبديّة إن هي عنده سوى نارٍ يضرمها الإنسان لنفسه، توقدها له خطاياه وتزيد لظاها بزيادتها، فيتلوّى عذابًا من جرى اضطرامها، وتحلّ لوعة الشقاء به إذ يبكّته ضميره في حلّه وترحاله، ويتخرّق بساط حياته وبهاء هنائه، على أثر ذلك. أمّا اللّه تعالى فيعمل كالآسي في هذا الأوان، ولا ينثني عن إذاقة العليل بالخطايا شرّ العذاب لأجل تنقيته منها، لما فيه خيره الآن، وغداً، وبعدهما. ويلجأ أوريجانس إلى الكتاب لإثبات ما يقول. ففي مَثَل الوكيل الخائن، الذي يستغلّ غياب سيّده

القسم الأوّل: القيـامة

٢-١٠-١ ولكن، إذ يحتوي ما جاء في الكتاب[1] على تحذيرات تتعلّق بالدينونة

فيسرع إلى إساءة معاملة رفقائه العبيد، يجد أوريجانس خير متّكل له لإيضاح سلوك اللّه عزّ وجلّ، إذ يرى في تدبير السيّد لدى عودته، وقد أزمع أن يشقّ ذلك العبد اثنين، تفسيراً يجلو أحسن جلاء عمل اللّه. فإمّا الشقّ يرمي بالنفس، وهي عطيّة الخالق، بعيداً عن سائر الإنسان، فيذهب هذا إلى الهلاك؛ وإمّا يفصل بين قسم النفس العلويّ، أي الإدراك والطاقة على السيطرة على الذات، وقسمها السفليّ، حليف المادّة، فينال هذا الأخير عقابه؛ وإمّا يفارق بين الملاك الحارس ومحروسه، فيذهب هذا ذليلاً إلى جوار الأثمة والخطفة.

يضاف إلى ما سبق أنّ أوريجانس يرمق القصاص كأنّه جرعة الدواء للبرء ممّا يُبتلى به المرء، فعساه يهتدي. ولا تميل به الرغبة إلى الغوص في مدّته، هل تطول إلى ما لا نهاية له، إلاّ لماماً، شأنه حينئذٍ شأن خوضه في تفسير مثل الوكيل الخائن. ولعلّ اعتبار القصاص يمتدّ إلى ما لا حدّ له اصطدم في ظنّه بصلاح اللّه، فانكفأ عن البوح به، ومال إلى التنويه به وحسب، معلّماً بأنّ الانحراف في اقتراف الإثم لا دواء منه، ولا برء. ففي ١-٦-٣، يؤكّد أوريجانس انقلاب السوء المعتاد عليه طبيعة (أنظر التعليق ٥٨)؛ كذا الأمر أيضاً، في ٢-٦-٥، حيث يُرْسي استقرار الخير في نفس المسيح البشريّة، فلا يطرأ تبدّل عليه بعد، لأجل كثافة المحبّة التي اختزنتها مرّة بعد مرّة (أنظر التعليق ٤٤). أمّا خلاص إبليس، وهو الرأي المنسوب إليه عادة، فالتطرّق إليه يرد في ٣-٦-٥. على كلّ حال، لا يخفى عن تعليم أوريجانس طابع العذاب، فالتكفير به عن الذنوب تعليم سائد عنده.

في قسم ثالث، يطلق أوريجانس عنان فكره فيشرع ينظر في مواعيد اللّه التي وعد بها الإنسان. ولكنّ هذا الأخير يثبّت لنفسه وعوداً أخرى طالما تتقاذفه أمواج الحياة. فهو تارة صريع الهوى، وأسير الملذّات، يجرّ خطوه وراءه تحدوه إليها رغبة بها جامحة؛ وهو طوراً شَغِف بخير جماعته ورخائها، فيجري في إثر الإصلاح، ولا يحبس تضحيته دون همّة شمّاء تعتمل في نفسه؛ وهو، طوراً آخر، كَلِف بالبحث عن الحقيقة لا ينفكّ يسلك وراء ظلالها يخلبه ما فيها من رُواء. فإذا كانت حال الإنسان على ما سبق وصفه، أتكون حاله أيضاً كذلك في «الحياة الحقّة»، أي في المسيح؟ ويأتي جواب أوريجانس أوّل ما يأتي القارئ انقضاضًا لا هوادة فيه على المنادين بالمذهب الألفيّ، المتشيّعين له؛ أولئك الذين يُلْبسون مواعيد اللّه كساء العالم الماديّ، والذين لا يرتدعون عن مماثلة عالم الآخرة بعالم الدنيا، مشيعين إتمام الملذّات الجسديّة ولوجها لدى الذين ارتادوها ولم ينالوا منها كفاية. ويفسّر أوريجانس مواعيد اللّه لأولئك تفسيراً روحيّاً، ينأى عن الإسفاف في الرؤية. ويضرب في مثال ذلك تشبيهاً: فالمعجَب الذي أخذت منه الدهشة مأخذاً إزاء تحفةٍ عايَنها، تغلو به حميّته ويدفع به الفضول لكي يلمّ بسرّها، ويعلم بحنكة صانعها. كذلك - يقول - أمر الخليقة متى صار مآلها إلى الحياة الأخرى. فإنّها تعبر الحيّز تلو الآخر وهي ترتوي من معرفة أسرار اللّه، دون كلل ولا شبع. وما تزال تصعّد في سلّم المعرفة حتّى تمسي كلّها إدراكاً، مستعيدة حال كونها الأوّل. فإذا سارت إلى هذه المرتبة من المعرفة الباسقة في سموّها، المنيعة على قوى التيه والضياع، أمكنها حينئذٍ التأمل في حقيقة اللّه، والارتياح إلى معرفته؛ فتلبث فيه.

إنّ ديونيسيوس الإسكندريّ، تلميذ أوريجانس، قد أخذ عنه عنوان هذه المقالة وجعله عنواناً لمجلّدين من الكتب التي وضعها لأجل الردّ على أحد الأساقفة المدعوّ نيبوس، المتحزّب للشيعة الألفيّة.

١ متى ٢٥: ٤١؛ ٨: ١٢؛ ٢بط ٣: ١٠؛ متى ١٣: ٤٢.

الآتية، والمجازاة وعقابات الأثمة، بحسب توعّدات الكتاب المقدّس وتعليم البشارة الكنسيّة، فلنرَ ما يجب التفكير به في أمر ما أُعِدّ للأثمة في وقت الدينونة، من نار أبديّة، وظلمات خارجيّة، وسجن، وأتّون، وسائر العذابات المشابهة.

أجسام القيامة

ويلوح لي أنّه ينبغي علينا، ريثما نبلغ هذا على نحوٍ مناسب، أن نتحدّث عن العناية لكي نعرف طبيعة ما سوف يؤول إلى العقاب، أو إلى الراحة والاغتباط. لقد خضنا في غمار هذا كلّه بطريقةٍ أوفى في كتب أخرى وضعناها في مسألة القيامة[٢]، وأبنّا فيها عن رأينا. أمّا الآن فلن يبدو على عودتنا إلى الموضوع قليلاً أنّها نافلة، بسبب تعاقب الأفكار، وعثور البعض من الزنادقة[٣] خصوصاً على فرصة عثرة في إيمان الكنيسة، ظانّين أنّ إيماننا بالقيامة خبل ومجرّد سخافة. وفي اعتقادي أنّه ينبغي علينا أن نحير عليهم الجواب الآتي: إن يعترفوا بأنّ ثمّة قيامة أموات فليأتونا بالجواب عن سؤالنا: ماذا يرقد سوى الجسد؟ وعليه، ثمّة قيامة الجسد. وليخبرونا، من ثمّ، هل نعمد حينئذٍ إلى أجسام، أم لا؟ وأحسب أنه في غير طاقتهم أن ينكروا قيامة الجسد، وأنّنا سوف نعمد إلى الجسد في القيامة، ما دام بولس الرسول قد قال: **يزرع جسد حيوانيّ، ويقوم جسد روحانيّ**[٤]. فماذا، إذاً؟ إذا ثبت أنّنا سوف نعمد إلى أجسام، وأنّ الأجساد التي سقطت سوف تقوم، على حسب الكرازة الرسوليّة – ذلك أنّه لا يسوغ الكلام حقّاً على قيامة بدون سقطة في زمن سالف – ما من شكّ البتّة أنّ هذه الأجساد

---

٢ يروي أوسابيوس القيصريّ في **تاريخ الكنيسة** أنّ أوريجانس وضع مجلّدين في مسألة القيامة، قبل أن يبادر إلى تسطير كتاب **المبادئ**. وقد حفظ لنا القدّيس بامفيليوس **في دفاعه** عن أوريجانس بعض مقاطع من هذين المجلّدين؛ كما أدرج ميثوديوس، كذلك، مقاطع أخرى في كتابه الذي أنشأه للردّ على أوريجانس، وجعل له عنواناً **في القيامة**.

٣ المقصود بهم أصحاب العرفان. فقد استخفّ هؤلاء بزعم «البسطاء» في إيمانهم، الذين ينقادون بسذاجتهم إلى تخيّل الجسد القائم وكأنّه مماثل كلّ المماثلة الجسد الأرضيّ. وهزئوا من اعتقادهم بقيامة تنزل باللحم والدم، وهما عنصران يصيران بالموت إلى العدم والبلى. لذلك، فإذ يسود الفكر الهلينيّ على رؤاهم، كانوا يفسّرون الكتب المقدّسة تفسيراً مجازيّاً في مسائل القيامة. فينبري أوريجانس للتصدّي لأقاويلهم، ويختطّ لنفسه منهجاً يجيب به عن مزاعمهم المشكّكة، كما يتنبّه لاجتناب تفاسير البسطاء من المؤمنين. ويمدّ التفسير الذي يقدّمه بمسحة من الفلسفة مصبوغة بالتعليم اللاهوتيّ، على حسب ما أمكنه استخلاصه من تشبيه الرسول بولس في ١كو ١٥: ٣٥-٤٩.

٤ ١كو ١٥: ٤٤.

هي ما سوف يقوم حتى نشتمل بها ثانيةً لدى القيامة. إنّ لَكلا الإثباتين مترابطان، لأنّ الأجساد إن تَقُم فلاشتمالنا بها، دونما ريبة، وإن يلزم أن نقيم في أجسام – وهذا أمر لازم لا محالة[٥]– فلا ينبغي علينا في ما سوى أجسادنا. وإن يستوِ أمر قيامة الأجساد قيامةً روحانيّة يجلُ بياناً حدوث هذا بعد انتباذها الفساد وطويها المنون؛ وإلاّ بدا انبعاث أحدهم من بين الأموات لكي يلقى ثانيةً نحبه أمراً تافهاً لا جدوى منه[٦]. وفي الوسع، بالطبع، فهم هذا بنصاعة أشدّ جلاء إذا ما أمعن النظر إمعاناً في صنف الجسد الحيوانيّ، الذي يتجدّد إلى صنف[٧] الجسد الروحانيّ بعد أن يُزرع في الأرض[٨]؛ لأنّ قوّة القيامة ذاتها ونعمتها[٩] تستمدّان الجسد الروحانيّ من الجسد الحيوانيّ، حينما تعبران به من الدناءة إلى المجد.

٢-١٠-٢ الجسد الروحانيّ

وإذ بين الزنادقة من يعتقد أنّه علاّمة ذو حكمة فائقة، نطرح عليه السؤال: هل لكلّ جسد مرأى خارجيّ، أي جبلة على وفق حالةٍ ما؟ إن يقولوا بأنّ هناك جسداً ليس بمجبول على وفق حالةٍ يظهروا أجهل الناس وأحمقهم. فإنّه ليس من إنسان ينكر هذا، لو لم يكن غريباً عن اكتساب العلم. وإن يقولوا، بحسب سداد الرأي، بأنّ الأجساد كلّها مجبولة على وفق حالة، نطرح عليهم السؤال: هل في وسعهم أن يبيّنوا

---

٥ يختلف الأخصّائيّون في الدراسات الأوريجانسيّة بشأن هذه الجملة الاعتراضيّة، بين قائل بإدراج روفينس إيّاها في وسط الكلام، وداعٍ إلى اعتبارها عملاً قام به أحد النقلة. فالفريق الأول يستظهر بحِيرة أوريجانس في ٢-٣-٧ بشأن حالة الكائنات في الآخرة، هل هي في الجسد أم بدونه. فيما يرى الفريق الثاني غيابها في عدد من المخطوطات حجّة كافية له للثبات في موقفه. ولكنّا نرى، بدورنا، أنّ الجملة الاعتراضيّة المذكورة من تدبيج أوريجانس نفسه. فإذا كانت الحيرة بادية على تعابيره في ٢-٣-٧، فالأمر يعود إلى يقينه التامّ بالاجتهاد الفقهيّ الذي يقوم به ثمّة، حيث الميدان مشرع أمام الفكر والغوص والتنظير. أمّا هنا، حيث الكلام على شؤون الإيمان وقاعدته، فلا خيار سوى التشبّث بما أورثه تقليد الكتاب.

٦ تبدو صياغة الجملة جواباً عن اعتراض قد ساقه أحدهم. راجع ما سبق قوله في ٢-٣-٢.

٧ يستطيع أوريجانس بفضل الحديث عن صنف الأجساد أن يحافظ على وحدة الجوهر. فالفرق إذاً في الأعراض، أي في ما يطرأ على الجوهر الذي لا صنف يحدّد ماهيّته. وعليه، ففي وسع الجوهر أن يتلقّى بالتالي أصنافاً متنوّعة.

٨ ١كو ١٥: ٤٣ي.

٩ لا يكتفي أوريجانس بالفلسفة في حجاجه، بل يأخذ باللاهوت أيضاً، والنعمة عنده كفيلة بأن تقلب وحدها صفة الجسد الحيوانيّ صفة روحيّة له عينه.

فيصفوا حالة جسد روحانيّ؟ لن يقدروا، بالطبع، أن يفعلوا ذلك[١٠]. إذّاك، نلقي عليهم السؤال: ما الاختلافات التي يتميّز بها من يقومون؟ كيف لهم السبيل إلى إقامة البرهان على حقيقة هذا الكلام[١١]: **للطيور جسد آخر، وللأسماك آخر. والأجساد أيضاً أجسام سماويّة وأجسام أرضيّة؛ بيد أنّ بهاء السماويّة منها نوع، وبهاء الأرضيّة نوع آخر، وبهاء الشمس نوع، وبهاء القمر نوع آخر، وبهاء النجوم نوع آخر؛ حتى إنّ نجماً يمتاز عن نجم في البهاء. هكذا قيامة الأموات؟**[١٢] لِيَجْلوا لنا، في شأن هذه الأجساد السماويّة، الاختلافات في البهاء لدى ما يقوم منها. وإذا ما جدّوا في العثور بنحوٍ ما على سببٍ للاختلافات الكامنة بين الأجساد السماويّة نسألهم أن يدلّوا أيضاً على الاختلافات الكامنة في القيامة مقارنةً مع الأجساد الأرضيّة. أمّا نحن، من جهتنا، فندرك أنّ الرسول عمد إلى تشبيه الأجساد السماويّة بهذه الألفاظ، لكي يحدّث عن الاختلافات بين ما يقوم منها للمجد، أي بين القدّيسين: **بهاء الشمس نوع، وبهاء القمر نوع آخر، وبهاء النجوم نوع آخر**[١٣]. ويعمد إلى مثل أرضيّ، من ثمّ، لكي يطلعنا على الاختلافات القائمة بين التي تفضي منها إلى القيامة بدون تنقية، أي بين الخطأة، فيقول: **للطيور جسد، وللأسماك جسد آخر**[١٤]. إنّه لأمر جدير أن تُقارَن الكائنات السماويّة بالقدّيسين، والكائنات الأرضيّة بالخطأة. وإنّما، فليُذْكَر هذا كلّه للوقوف في وجه الذين يجحدون قيامة الأموات، أي قيامة الأجساد.

---

١٠ يفحم أوريجانس بحجّته هذه أتباع مذهب الألفيّة، القائلين بانتفاء الأجساد عن الكائنات المخلوقة عندما تصير إلى ساعة القيامة. ويغلبهم على أمرهم بفضل لجوئه إلى ألفاظ فلسفيّة راجت في آراء أفلاطون وأرسطو، من جهة، إذ سلّط هذان الحكيمان الضوء على جوهر الكائنات كأصل يمثّله عالم الأفكار، وانتشرت انتشاراً غالباً في تعاليم مذهب العرفان، إذ أقام في بنائه الفلسفيّ صرح التفرّد فيما بين الكائنات، بالتشديد على العقول التي يتمتّع بها كلّ فرد من الكائنات متميّزاً عن صنوه، من جهة ثانية. فما دعاه أوريجانس، في حجاجه، «مرأى خارجيّ»، ثمّ استعمل لصياغة مفهومه لفظ «الحالة»، يناسب بالحقيقة دعوة أهل العرفان إلى النظر في فرادة الكائنات. وما يقيم الحجّة على أساسه لدحض الألفيّين من مناوئيه، إذ يسألهم وصفاً يأتون به لجسمٍ روحانيّ، إنّما يوازي بالفعل ركن فلسفة أفلاطون، القائمة على جوهر الموجودات المعجز بيانه.

١١ يتمسّك أوريجانس هنا بفكرة الاختلاف في المجد بين الأجساد المبعوثة عند القيامة، ويظلّ هكذا أميناً لفكر القدّيس بولس الذي يورده غالباً في ١كو ١٥: ٣٩-٤٢.

١٢ ١كو ١٥: ٣٩ي.

١٣ ١كو ١٥: ٤١.

١٤ ١كو ١٥: ٣٩.

٢-١٠-٣ الجسد الممجّد

أمّا الآن فنخاطب بعضاً منّا، ممّن يرمون قيامة الأجساد بمعنًى مُسِفٍّ وحقير، لأجل ضيق إدراكهم والافتقار إلى تفسير[١٥]. إنّنا نسألهم ماذا يعني لهم التبدّل الطارئ على الجسد الحيوانيّ بفضل القيامة، وما طبيعة الجسد الروحانيّ الآتي: ما هو تفكيرهم في ما زُرِع في الهوان، وسوف يقوم في القوّة، الذي زُرِع بالفساد وسوف يعبر إلى عدم الفساد؟ إن يصدّقوا ما يلهج به الرسول في أمر الجسد القائم في المجد والقوّة وعدم الفساد، ألا وهو أنّه يغدو حينئذٍ جسداً روحانيّاً، يبدُ انغماسه ثانيةً في ملذّات اللحم والدم كلاماً معتوهاً، يناقض فكر الرسول القائل بأجلى بيان: **إنّ اللحم والدم لا يرثان ملكوت اللّه، والفساد عدم الفساد**[١٦]. وكيف يتصوّر لهم أيضاً هذا القول الآخر للرسول: **أمّا نحن فسنتحوّل جميعنا؟**[١٧] إنّ هذا التحوّل مرتقب على وفق القاعدة التي أفصحنا عنها أعلاه؛ وهي تجيز لنا بلا أدنى ريب أن نرجو حلاً جديراً بالنعمة الإلهيّة. وفي اعتقادنا أنّ ذلك سيحدث على غرار حبّة الحنطة الوحيدة، أو حبّة سائر النباتات، التي تنال من اللّه متى زُرِعت، بحسب وصف الرسول[١٨]، الجسد الذي يشاء اللّه لها، بعد دفن هذه الحبّة عينها في التراب. وحريّ بنا، بالحقيقة، أن نفكّر بأنّ أجسادنا سوف تُوارى الثرى أيضاً، كما حبّة الحنطة. ولكنّ

---

١٥ إنّهم «البسطاء»، أو قل «السذّج»، من يقصد إليهم بالخطاب. وينضوي فريق منهم تحت لواء الجهل الدينيّ، على وفق مدلول اللفظ المباشر، ثمّ فريق آخر تحت راية الإيمان القويم، على وفق مدلوله المجازيّ. فهذا الفريق الأخير يضمّ في عداده الألفيّين، الآسيويّي المنشأ. لقد ظنّوا بأنّ ما دوّنه كتاب الرؤيا في ٢٠: ١-٦، يشير إلى أنّ القدّيسين سوف يملكون ألف سنة بمعيّة المسيح، قبل أن يحلّ يوم البعث. ويكون سلطانهم مخيّماً على أورشليم الأرضيّة، التي سوف يزيّنها رونق لا بهاء آخر مثله إبّان سيادتهم عليها. ومن المؤسف حقاً أن نجد بين الذين اعتنقوا هذه الأفكار أشخاصاً عظاماً من رجالات الكنيسة المشاهير، من مثل يوستينس وإيريناوس. وقد تقاطر العديدون إلى شيعة الألفيّين، من الآخذين بالتفسيرات الحرفيّة النابذين الشروحات الروحيّة للكتاب، ومن أصحاب التيّارات التفسيريّة الأخرى المقيمة التشابيه البشريّة عند الحديث عن الألوهة. فقد كان هؤلاء جميعاً يلتقون على محور واحد، يبرز أثر الماديّة الرواقيّة فيه. وإذ أفنت هجومات أوريجانس العنيدة مزاعمهم وقوّضت أحكامهم، أبادت

١٦ ١كو ١٥: ٥٠. يبدو كلام أوريجانس جلياً كلّ الجلاء في أمر الأجساد التي تنهض للقيامة. فإنّ صفة المجد التي تلحق بها لا تناسب قطّ صفاتها وهي لابثة في الجسد الأرضيّ. ونجد في كلامه غمزاً من جانب الرؤية التي سوف يعود ترتليانس إليها في كلامه على القيامة، إذ يفسّر كلام بولس الرسول في منحًى أدبيّ، لا كيانيّ، مقصياً عن الملكوت السماويّ من يستسلم لشهوات اللحم والدم.

١٧ ١كو ١٥: ٥١. ١٨ ١كو ١٥: ٣٦ ي.

فيها ذهناً[١٩] يحفظ المادّة الجسميّة متماسكة. فهذا الذهن نفسه، الذي يلبث لا يمسّه شيء في مادّة الجسد، يُنهض هذه الأجساد من التراب، بالرغم من كونها قد ماتت وتفسّخت وتبعثرت، ويعيد إليها بنيانها ويجدّد شبابها كما تجدّد القوّة التي في حبّة الحنطة، بعد انحلالها وموتها، شباب هذه الأخيرة، وتعيد إليها بنيانها، في جسد القشّة والسنبلة. على غرار ذلك، يصطنع الذهن الكامن في الجسد المقصود بعثه، بأمر من الله، وهو الذي سبق الكلام فيه أعلاه، يصطنع من جسد أرضيّ وحيوانيّ جسماً روحانياً[٢٠] يقدر على السكنى في السماوات، لأجل الذين يستحقّون أن يحصلوا على ميراث ملكوت السماوات. أمّا الذين يقفون في استحقاقهم موقفاً أحطّ، أو متدنيّاً، الذين أمسوا آخر الكلّ والمنبوذين، فيلقون مجد جسد وكرامة يتناسبان وكرامةَ نفس كلّ واحدٍ منهم وحياتَه، بحيث إنّ جسد المُعَدِّين للنار الأبديّة[٢١] والعذابات يغدو، لا محالة، عديم الفساد على أثر التحوّل الذي أحدثته فيه القيامة، لئلاً تستطيع العذابات أن تفسده أو تبيده.

١٩ يصوغ أوريجانس فكرة التماثل بين الجسد القائم والجسد الأرضيّ بثلاث طرق: ١- ببقاء المادّة الجسميّة على حالها عند البعث، إذ يكسوها غلاف سماويّ، أو أثيريّ، بعد أن تهجر كساءها الأرضيّ؛ ٢- بواسطة الصورة الجسميّة التي تستمرّ على ما هي عليه، بالرغم من التبدّلات التي تطرأ على عناصرها الجسميّة لدى الاغتذاء بمَوادّ الأطعمة المتنوّعة: فما يتجدّد آنذاك يعبر إلى زوال، فيما صورة الجسد باقية رابضة حتى يوم البعث؛ ٣- بواسطة تعليم المذهب الرواقيّ، المنادي بمفهوم «العقل المغروس»، أي الذهن كما أوردنا ذكره هنا، والتشابه في الصياغة مع ما يدعوه القدّيس بولس النبت والحبّة تصويراً. إنّ هذا الذهن، أو «العقل المغروس»، نسغٌ يحتوي بداخله على قوّة النموّ. وكما يفجّر الحبّة لتغدو نبتاً، ينمي كذلك النطفة لتغدو وليداً، ثمّ فتىً يافعاً، فرجلاً بالغاً، فشيخاً مسنّاً حتى يوارى الثرى. ثمّ يفعل فعله في الجسد الراقد ليبعثه بعد ذلك في جسد روحانيّ.

٢٠ ١كو ١٥: ٤٤. يتوسّل أوريجانس تعابير عديدة في كتاباته الأخرى للإشادة بهذا الجسد الروحانيّ؛ فهو يشبّهه بأجسام الملائكة تارةً؛ ويرى فيه مادّة سماويّة تارةً أخرى؛ ويضفي عليه صبغة أثيريّة طوراً، كما في أثناء كلامه على جسد يسوع الممجّد. وخلاصة القول في ذلك لا حيرة أوريجانس إزاء التعليم الذي يقدّمه، وإنّما اعتقاده بأنّ نصيب الجسد الروحانيّ حالة يمكنه القيام فيها، على حسب الرتبة التي استحقّتها له إقامته في الجسد الحيوانيّ. فهو إمّا في السماء، وإمّا جليس الملائكة، وإمّا في الهواء الأثير.

٢١ متى ٢٥: ٤١، ٤٦.

القسم الثاني: العقـــاب

٢-١٠-٤ نار الخطايا

إن كان الجسد الذي سينهض من بين الأموات بحالٍ كهذه، فلننظر في ما قد تعني النار الأبديّة[١]. إنّنا نجد، بالواقع، في إشعيا النبيّ الإشارة إلى أنّ نار العقاب ملازمة كلّ إنسان: **أدخلوا في لهيب ناركم وفي الشرر الذي أضرمتم**[٢]. فهذه الكلمات تبدو وكأنّها تبوح بأنّ كلّ إنسان إنّما يوقد لنفسه شرر نار تلازمه، بدل أن يُزَجّ في نار أخرى أضرمها سواه من قبل، وتتقدّم في الوجود عليه. إنّ أود هذه النار، والمادّة التي تغذّيها، هما خطايانا التي يسمّيها بولس الرسول خشباً وتبناً وحشيشاً[٣]. وفي رأيي[٤] أنّه كما تُحْدِث وفرة الطعام في الجسم، أي الأطعمة ذات النوعيّة والكميّة المفرطتين، نوبات حمّى ذات طبيعة ومدّة مختلفتين، على وفق ما مدّت به الفوائض المتراكمة هذه الحمّى بمادّة ومنشّط – وهذه الكميّة من المادّة، المتراكمة نتيجة إفراطات شتّى، هي

---

١ متى ٢٥: ٤١.

٢ إش ٥٠: ١١.

٣ ١كو ٣: ١٢. من الجليّ أنّ طبيعة هذه النار، حسب أوريجانس، داخليّة. فهي، مادّةً، غير النار التي تلتهم وتبيد ما تُشبِكه فيها. إنّها عذاب يحلّ بالنفس لدى معاينتها ذنوبها، وتحرّق كنود إزاء هفواتها الرعناء التي أقدمت على فعلها. وهي، صنفاً، غير «النار الآكلة» التي يكنى بها عن الله (عب ١٢: ٢٩). فإنّ هذه «النار الآكلة»، التي تلتهم الخشب والتبن والحشيش، تطهّر من الخطايا. وقد أخذت صوفيّة القرون الوسطى مفهوم النار التي تنتظر المؤمن في المطهر بمعناها اللاهوتيّ هذا: فالنفس، هناك، على حسب ما كتبته القدّيسة كاترينا عظيمة مدينة البندقيّة، تسلم للحبور والعذاب في آنٍ معاً. أمّا للحبور فلأنّها تلمسها نار الله؛ وأمّا للعذاب فلأنّها تعاين عن وعي متيقّظ ما اقترفته من ذنوب. ولكنّ أوريجانس يتكلّم على نار خارجيّة، أيضاً، في عدد من النصوص. فلا بدّ للجميع من العبور في أتّونها قبل البلوغ إلى السعادة الأبديّة. ولا يفلت منها سوى القدّيسين؛ أمّا الباقون فيجتازون فيها لمنفعتهم. وإذ إنّه يؤثر عدم التوقّف طويلاً في الحديث عن النار الخارجيّة، منصرفاً إلى الكلام على مظهرها الداخليّ، فمردّ ذلك إلى الرؤية المادّيّة التي كانت تسود في الوسط المسيحيّ، على أثر من التيارات الغنوصيّة وسائر البدع. لقد شذّب، كما كان يشتهي، علم الكلام في الإلهيّات من تصوير المخيّلة.

٤ يأتي بامفيليوس بهذا المقطع، في **دفاعه** عن أوريجانس، فيذكر ما دوّنه هذا الأخير فيه حتى آخر الآية الاستشهاديّة «... بيسوع المسيح»، ثمّ يلحق به الفقرة الأولى من المقطع ٢-١٠-٦، ويضيف إليها من الفقرة الثانية قسماً يمتدّ من «فإنّه من الممكن التذكير...» حتى نهاية المقطع المذكور، لأجل ردّ التهمة عنه بأنّه أنكر عذابات الخطأة في تعليمه.

علّة حدّة المرض وامتداده – كذلك[٥] يتأجّج تراكم الآثام في الزمن المضروب لأجل عذاب النفس، ويتوقّد لأجل عقابها، حينما تكون قد كدّست في داخلها جمّاً من السيّئات وغمرة من المعاصي. من ناحية ثانية، إذ يتذكّر الإدراك نفسه، أو بالأحرى الضمير، بفضل القدرة الإلهيّة جميع الأفعال التي طُبِعَت فيه بصماتها وصورها عندما كان يأثم[٦]، وجميع ما اقترفه من أمر قبيح ومخزٍ، بل جميع ما أقدم عليه من منكر، يُشاهِد على هذا النحو تاريخَ ذنوبه وقد بُسِط أمام ناظريه. فيرتعش الضمير، ويَخِزُه مثلُ قواضم[٧] هو نفسه سبب لها، ويغدو المشتكيَ على ذاته والشاهد. لقد أورد بولس الرسول فكرة من هذا القبيل، برأيي، حينما قال: **وأفكارنا تشكو مرّة أو تحتجّ أخرى، يوم يدين اللّه سرائر الناس، على حسب إنجيلي، بيسوع المسيح**[٨]. إنّه يجب أن يؤخذ من هذا القول، في موضوع جوهر النفس عينه، أنّ أحاسيس الخطأة السيّئة تولّد فيهم بعض العذابات.

٢-١٠-٥ عذابات الأهوية

ولئلا يظهر هذا بمظهر عسير على الفهم، يمكن إمعان النظر في الأهوية المشينة التي تستحوذ غالباً على النفوس، كما هي حالها مثلاً عندما تضطرم فيها ألهبة العشق، وتغيظها نيران الغيرة والحسد، ويجتاحها سخط أحمق، ويتأكّلها غمّ بلا حدود؛ إذّاك يُرى بعضهم كيف آثروا أن يذوقوا الموت عوض أن يتجشّموا عذابات من هذا القبيل، معتبرين أنّ هذه المساوئ المفرطة لا يمكن التغاضي عنها. وما لا شكّ فيه أنّه يمكن التساؤل عن هؤلاء الذين تورّطوا في البلايا والنقائص المشار إليها آنفاً، الذين لم يَقْوَوا

٥ إنّ مقارنة أوجاع النفس وانزعاجها بما ينتاب الجسد من وعكات وملمّات اقتباس عن التقليد الفلسفيّ، على حدّ ما يمكن التيقّن منه في كتب أفلاطون. من ناحية ثانية، عمد إيرونيمس إلى التعليق على المقطع المبتدئ بهذه اللفظة، والممتدّ حتى «... ويخزه مثل قواضم هو نفسه سبب لها»، باتّهام أوريجانس بالخروج على تعليم الكتاب المقدّس في مسألة العقاب. ففي اعتقاد إيرونيمس أنّه لا عقاب بدون عذاب خارجيّ، فيما عذاب الضمير لا يفي بالغرض.

٦ يعود أوريجانس مراراً، في شروحه الكتب المقدّسة الأخرى، إلى هذه الفكرة، ألا وهي أنّ أثر الأفعال التي يقوم المرء بها في حياته يبقى راسخاً في ضميره، فتُكْشَف أمام الجميع في الآخرة. ونجدها كذلك عند أفلاطون وغورجياس وبلوتارخُس. ثمّ، أليس صحيحاً أنّ الأفعال ذات طاقة على إكساب المرء عادة تجعله على خُلُق هجين؟

٧ الآلام التي تعقب حكم اللّه أشدّ وطأة من تلك التي ترهق الجسد في الزمن الحاضر.

٨ رو ٢: ١٥ ي.

على أن يجدوا لهم مخفّفاً لها في هذه الدنيا فبرحوا هذا العالم على هذه الحال، هل يفلتون بذمّتهم في مسألة العقاب من العذابات التي سوف يذيقهم إيّاها استمرار هذه الأهوية المضرّة فيهم، من سخط وحنق وجنون وغمّ، فيما لم يقض أيّ دواء أو أيّ مهدّئ على سمّها الفتّاك في هذه الحياة، أو هل يُذاقون متى تبدّلت أهويتهم عذابات العقاب المألوف حينئذٍ للخطأة؟[٩].

إنّني أحسب أنّه يمكن التفكير أيضاً بلون آخر من العذابات. فالمرء يقاسي وجع ألم شديد عندما تُقطَّع أوصال جسمه وتُقتَلع من مفاصلها؛ هكذا النفس حينما يتّفق لها أن تنفصل عن النظام والترتيب، بل عن التناغم الذي أمدّها به اللّه عند خلقها، لكي يُفْسَح في المجال أمامها حتى تسلك وتشعر بأحاسيسَ ذات منفعة، إذ لا تجد في داخلها الاتّفاق في وحدة تحرّكاتها العاقلة، فإنّها تتجشّم – على ما يُعتَقد – مرّ هذا التمزّق الداخليّ وألمه، وتكابد من عذاب تململها وطيشها. ولكن، عندما يُمتَحن انفصال النفس وتفكّكها بالنار التي تُزَجّ فيها، فلا شكّ أنّها تتقوّى بصلابة وحدتها الداخليّة واستتبابها.

٢-١٠-٦ عقاب شفاء

ثمّة أمور عديدة أخرى تفلت منّا، ليس يلّم بمعرفتها سوى طبيب نفوسنا[١٠]. إنّه لزام علينا، في الواقع، بين الفينة والأخرى أن نستشفي بعقاقير أشدّ قسوة ومرارة، لأجل شفاء أجسادنا من الأمراض التي ينشئها المأكل والمشرب فينا. بل نكون أحياناً في عوز إلى صرامة الحديد وشظف العمليّات الجراحيّة، عندما تقتضي طبيعة العاهة ذلك. بل أكثر من هذا كلّه أنّ النار تلهب الداء الملمّ بنا، حينما تبدو الأدوية عاجزة أمام جسامة المرض. فكم أجدر بنا بالحريّ أن نفكّر بأنّ اللّه، الذي هو طبيبنا، يعمد لأجل مداواتنا إلى عقوبات من هذا القبيل، منزلاً عذاب النار نفسه بالذين فقدوا عافية النفس[١١]،

---

٩ يتخيّل أوريجانس يوم عقاب بني البشر على أحد شكلين: فإمّا تسلّمهم أهواؤهم إلى نار تعذّبهم عذاباً أليماً، كما حين كانوا بعد على وجه الأرض؛ وإمّا يَلْقَون قصاصهم على وفق أهوائهم وقد انقلبت في الآخرة أعذبة مؤلمة.

١٠ أنظر ٢-٧-٣ والحاشية رقم ٨، بخصوص صورة الطبيب تُطلَق على اللّه ومسيحه. على كلّ وجه، لا يني أوريجانس يعتبر في قرارة يقينه أنّ اللّه يعمل ما هو لمنفعة عبيده من بني البشر، فما عقابهم بالتالي سوى تدبير النطاسيّ الذي يبرئ المستجيرين به.

١١ في موضع القيمة الشفائيّة التي يرصدها أوريجانس للعذابات، أنظر ما يقوله في ١-٦-٣؛ ٢-٥-٣.

لكي يقضي على عاهات نفوسنا التي انعقدت فينا، على أثر آثامنا المتنوّعة وذنوبنا؟

إنّنا نجد في الكتب المقدّسة أيضاً صوراً عن هذه الحال. دونك سفر تثنية الاشتراع[١٢]، ففيه تتهدّد كلمة اللّه الخطأة بمعاقبتهم بأوجاع الحمّى، والبرد، واليرقان، وبتعذيبهم بأسقام البصر، والذهان النفسيّ، والاستسقاء، والعمى، والتهاب الكلى. وإذا ما حشد أحدنا بتؤدةٍ، على طول الكتاب بكامله، كلَّ ذِكْرِ نازلةٍ يتوعّد الخطأة بأسماء أمراض جسديّة لوجد ثمّة رذائل الأنفس وعذاباتها مشاراً إليها على سبيل المجاز. فإنّه من الممكن التذكير بالأمر الذي جاء في إرميا النبيّ[١٣] بأن تنهل الأمم جميعاً من كأس سخط اللّه، فترتوي منه ويمسّها مسّ جنون ثمّ تتقيّأه، حتى نفهم فهماً أنّ اللّه يسلك نحو الذين سقطوا وأثموا سلوكاً يشبه سلوك الأطبّاء، حينما يملون بعقاقيرهم على مرضاهم لأجل أن يردّوا إليهم عافيتهم بعلاجاتها. ويتوعّدهم النبيّ بقوله لهم: **من لا ينهل لا يطهر**[١٤]. وعليه، ينبغي إدراك هذا، أنّ سخط الثأر الإلهيّ يفيد في تطهير النفوس. ويعلّم إشعيا أيضاً أنّ القصاص بالنار يُدرَك كأنّه مجعولٌ دواء، إذ يقول: **ويرحض السيّد قذر أبناء صهيون وبناتها، ويمحو الدم من وسطهم بروح العدل وروح الإحراق**[١٥]. وهذا ما يقول أيضاً في الكلدانيّين: **عندك حجر، فاقعد حذاءه فيكون لك نفعاً**[١٦]؛ وفي موضعٍ آخر: **سيقدّسهم الربّ بالنار المتّقدة**[١٧]. ويقول ملاخيا النبيّ ما يأتي: **سيذيب السيّد شعبه من على عرشه مثل التبر واللجين، سيذيب وينقّي أبناء يهوذا؛ وما إن يتنقّوا يمحّصهم**[١٨].

٢-١٠-٧ الوكيل غير الأمين

ويقول الإنجيل عن الوكلاء المراوغين إنّهم يُشطَرون اثنين[١٩]، فَيُلقى بأحد الشطرين

---

١٢ تث ٢٨: ٢٢، ٢٨.

١٣ إر ٣٢: ١ي (يونانيّ)؛ ٢٥: ١٥ي (عبرانيّ).

١٤ يرى إيرونيمس رأياً مخالفاً في تفسير هذه الآية من إر ٣٢: ١، إذ يعلّق على إر ٢٥: ١٥ – ١٧.

١٥ إش ٤: ٤.

١٦ إش ٤٧: ١؛ أنظر أيضاً في بحث **المبادئ** ٢-٥-٣.

١٧ إش ٦٦: ١٦.

١٨ ملا ٣: ٣.

١٩ لو ١٢: ٤٦.

بين الماكرين، وكأنّي بذلك الشطر الذي ليس لهم على وجه خاصّ إنّما موضعه في مكان آخر[٢٠]. وما لا شكّ فيه أنّه يدلّ على النحو الذي يُقتصّ فيه من أولئك الذين تُصوَّر روحهم، كما يبدو الأمر لي، وكأني بها تنفصل لزوماً عن نفسهم. فإذا عُني[٢١] بهذه الروح أنّها ذات طبيعة إلهيّة، أي أنّها الروح القدس، نحسب أنّه قول يُعنى به موهبة الروح القدس. وسواء أعطيت بالمعموديّة أو بنعمة الروح[٢٢] – إذ يعطى الواحد كلام حكمة أو كلام معرفة، أم أيّ موهبة أخرى[٢٣] – فإن لم يُمنح كما يليق، سيّان أنّه دُفن في التراب أو أنّه أُغلق عليه في منديل[٢٤]، تُنْزَع موهبة الروح بالطبع من النفس ويودع الشطر الباقي، أي مادّة النفس، بمعيّة الماكرين[٢٥] منقطعاً ومنفصلاً عن هذه الروح التي كان ينبغي أن تلتحم وإيّاه بالسيّد، ليكونا معه روحاً واحداً[٢٦]. أمّا إذا لم يُعنَ بها

٢٠ يبدو على روفينس شيء من التشوّش في نقله كلام أوريجانس، لأنّ الأمر يختلط عليه. فما تعود ملكيّته للهالك، أي النفس، تهلك في جهنّم؛ أمّا الروح، الذي هو عطيّة اللّه، فيعود إليه تعالى لأنّ الروح ليس للمخلوق على وجهٍ خاصّ.

٢١ يثبت أوريجانس في هذا الموضع من الخطاب طرقاً ثلاثاً لأجل فهم لو ١٢:٤٦. فالطريقة الأولى تفصل بين الروح والنفس، حيث الروح هبة من لدن اللّه وقبس من الروح القدس يلقي به في كيان المبروء من البشر، فلا اختلاط بينه وبين الطبيعة، ولا عدوى خطيئة تتسرّب إليه. والطريقة الثانية تَفْرِق في داخل النفس بين شريحةٍ سُمْيا وأخرى دنيا، حيث الأولى منهما تدعى العقل، وهي تلميذة الروح، فتحوز بالتالي على دور القيادة بالنسبة إلى الكائن. أمّا الطريقة الثالثة فترى أنّ الابتعاد يقع بين الملاك الحارس ومحروسه. من ناحية أخرى، يميّز أوريجانس بين الروح والعقل، حيث الأوّل سيّد والآخر تلميذ له، وحيث الأوّل هبة من لدن اللّه فيما الآخر طاقة على قبول هذه الهبة. وإذا بدا لروح الإنسان بعض الشركة ينعم بها على فضل من الروح القدس، إلاّ أنّ هذه الشركة مبروءة، لا فطريّة، ومكتسبة لا من ذات الخليقة المصنوعة. فيتميّز هكذا روح الإنسان من الروح القدس بذات الطبيعة.

٢٢ يغلب علينا الاعتقاد بأنّ أوريجانس يتكلّم هنا على الروح القدس حصراً، لا على روح الإنسان وحسب كما فات من قبل. فالروح القدس يُمْنَح بالمعموديّة، أو بواسطة مواهب روحيّة. ولكنّه، مع ذلك، لا ينثني عن التنويه بمشاركة روح الإنسان. وفي الواقع أنّ روح الإنسان هذه توجد لدى الجميع، مع كونها – كما أسلفنا القول – شراكة مبروءة في الروح القدس؛ إنّها – أي روح الإنسان – تعمّ الجميع، ولا تنحصر بالمعمّدين. واقتراف الإثم لا يفعل فعله فيها، بل يشلّ أثرها في أداء دورها، فتبدو كأنّها في سبات عميق، لا حول لها على نفس الإنسان. وعليه، فإنّ روح الإنسان مقاربة للدنوّ من مفهوم النعمة المقدّسة، بالرغم من طابعها الشائع وغير المحصور بالمعمّدين.

٢٣ ١كو ١٢:٨. ٢٤ متى ٢٥:٢٥؛ لو ١٩:٢٠. ٢٥ لو ١٦:٢٦.

٢٦ ١كو ٦:١٧. من ناحية أخرى، تبدو حجّة أوريجانس وكأنّها تلتفت هنا نحو الطريقة الأولى المذكورة في الحاشية ٢١، أعلاه، على وجه حصريّ، ولا تلمّ بما في الطريقتين الأخريين. ذلك أنّها لا تدع، فعلاً، بصيص خلاص للنفس الهالكة. وفي واقع الحال أنّ الروح الذي يقدّس النفس إذا انتُزِع منها ألقى بها الهلاك قطّ، إذ إنّها لن تقوى بعد على الاهتداء إلى معرفة اللّه والصلاة. كذلك، حسب الطريقة الثانية، لا أمل للنفس بالنجاة من الهلاك لو رُفِع دونها العقل، إذ تبيد هي ويخلص العقل. لذلك، فإنّ أوريجانس يأخذ برسم الطريقة الأولى في تمثّله تكوّن الإنسان الثلاثيّ، مع كونه لا يغفل الكلام على طريقتين أخريين.

روح اللّه، بل طبيعة النفس ذاتها، فما دُعِي شطرَها الأسمى إنّما هو ما جُعِل على صورة اللّه وشبهه[٢٧]؛ والشطر الآخر هو ما اشتملت به بعدئذٍ، بسبب عثرة الاختيار الحرّ، في شكلٍ يناقض طبيعة جبلتها الأولى وطُهْرها الأوّل. فهذا الشطر هو الذي سوف ينال عقاباً، إذ ينال نصيب الماكرين[٢٨]؛ إنّه صديق المادّة الجسديّة، وهي تكنّ له الودّ. وفي وسعنا، أخيراً، فهم هذا الانشطار بمعنى ثالث: إنّ كلاً من المؤمنين، حتى أصغرهم في الكنيسة، يعضده ملاك بحسب الكتاب[٢٩]. ويروي المخلّص أنّ هذا الملاك يعاين وجه اللّه الآب[٣٠] على الدوام. فهذا الملاك الذي ما كان يؤلّف إلاّ واحداً مع من كان يتولّى حراسته ينتزعه اللّه منه، كما هو مكتوب، إذا ما أبدى ريبة أنّه غير أهل له لعصيانه. آنذاك، يُذهب بالشطر[٣١]، أي شطر الطبيعة البشريّة، المقتلَع عن شطرها الإلهيّ، إلى جوار الماكرين، لأنّه لم يحفظ إنذارات الملاك حفظاً وفيّاً، هو الذي قد عَهَد به اللّه إليه.

٢-١٠-٨ الظلمات الخارجيّة

أمّا في أمر الظلمات البرّانيّة فلا تشير، برأيي، إلى مكان مظلم من الجوّ انتفى النور عنه، قدر إشارتها إلى حال الذين غرقوا في ظلمات جهل مطبق، بعيداً عن كلّ نور يبزغ من العقل والإدراك. كذلك، يجب أن نرى هل تعني هذه العبارة ما يلي: كما يحظى القدّيسون وقد غدوا نيّرين وممجّدين، في القيامة، بالأجساد التي حيوا فيها حياة

---

٢٧ تك ١: ٢٦.

٢٨ يعني به شطر النفس السفليّ، الذي يجتذبها صوب الجسد؛ لذا، يغدو هذا الشطر والخطيئة متجاورين. وخليق به وبالنفس الحيوانيّة أن يحدّدا كلاهما كأنّهما جوهر الدوافع والأهواء (أنظر ٢-٨-١). وعند أفلاطون أنّه مرقد الحنق وجحر الشهوة؛ كما يدعوه بولس في رو ٨: ٦-٧ «شهوة الجسد». إنّ هذا الشطر من النفس يختطف سطوة الإدراك عند الساقطين، فيحلّ محلّه. وأمّا عند الصدّيقين – وكم بالأحرى منهم عند السيّد المسيح – لا يندثر أثره من الكيان، بل يرتقي به الروح إلى سمائه، حينما يُسلّم العقل ذاته إلى فعل الروح.

٢٩ يريد أوريجانس الإشارة إلى ما جاء في متى ١٨: ١٠؛ ولكنّه إذ يعرف تمام المعرفة **الراعي هرماس**، ويستعين بما يورده هذا الكتاب فهو يلمح أيضاً إلى تأكيداته بخصوص الملائكة.

٣٠ لا شكّ أنّ في التعبير استعارة، لأن «الوجه» لفظ يلحق بعالم الإنسان، لا الألوهة. لذلك، فالمعنى المقصود به إليه معرفة «علل الأفعال الإلهيّة»، أي المخطّطات التي يرسمها اللّه الآب للخليقة والمسلّمة إلى الكلمة، ابنه الأزليّ، لأجل تحقيقها. وفي هذا يتميّز أوريجانس عن تفسير أكليمنضس العبارة ذاتها، مماثلاً معناها بشخص الكلمة. أمّا الداعي الذي يدعو أوريجانس إلى تفسيره فالوسط الغنوصيّ المحيق به، إذ لا يستوي عند أصحابه التسليم بهذه المماثلة بين الآب والكلمة.

٣١ الاتّحاد وثيق بين الملاك ومحروسه، حتى إنّ التبدّلات التي تطرأ على الواحد تنعكس على الآخر. وفي مواضع أخرى (شرح إنجيل متى ١٣: ٢٨)، يرى أوريجانس أنّ الاثنين قد يمثلان معاً للدينونة، فيقفان جنباً

قداسة وطهر، عندما كانوا يسكنون في هذه الحياة، كذلك يلبس الكفرة الذين أحبّوا في هذه الحياة ظلمات الضلال وعتمة الجهل أجساداً قاتمة وداكنة، بعد القيامة، حتّى تظهر ظلمة الجهل، الذي ساد عقلهم في هذا العالم، إلى خارج، في المستقبل، عبر لباس الجسد[٣٢]. هذا ما يجب التفكير به أيضاً بشأن السجن.

حسبنا هذه التطلّعات الآن، وقد قمنا بها بوجه مقتضب، إجلالاً منّا لانسياب عرضنا.

إلى جنب في حضرة الله ويستمعان إلى قضائه. أمّا هنا في المقطع فالفكرة هي هي، مع إضافة هذا أنّ الملاك يمثّل البعد السماويّ، والإنسان البعد الأرضيّ لحقيقة واحدة. إنّ هذه الرؤية تشبه إلى حدّ بعيد ما يأتي ذكره في الغنوصيّة الإيرانيّة، حيث العنصر الروحيّ يلتقي ملاكه التابع له في زمن الملء، عندما تكتمل دورات الأفلاك السماويّة.

٣٢ علّق إيرونيمس على هذا الكلام متّهماً أوريجانس بالدعوة إلى التقمّص، والدفاع عنها. لكنّ الكلام، هنا، أقرب إلى تعاقب العوالم ممّا هو إلى عودة النفس إلى الحياة في أجسام. من ناحية أخرى، زعم إبيفانُس في توصيفه البدع التي راجت في الأوساط المسيحيّة حتّى أيّامه أنّ أوريجانس قد سمّى الجسد سجناً، بسبب الإغلاق على النفس في باطن الجسد. بيد أنّ أوريجانس لم يقصد إلى هذا المعنى إذ استعمل لفظ السجن؛ وإنّما عنى به، على ما يدلّ إطار النصّ عليه أيضاً، المسكن الذي يحوي النفس داخله، دون أن يقيّدها فيه. وما حرّيتها في صنع قرارها التي أوتيت إيّاها عند نزولها في الجسد سوى دليل آخر على رؤية أوريجانس التي يراها في موضوع الجسد، كأنّه مأوى النفس وملاذها على وجه الأرض. ولا حاجة، بالتالي، إلى أيّ اعتبار آخر يولي المخيّلة متّسعاً للعمل، كأن تحسب أنّ في النصّ فجوة، أو أنّ بترًا قد حصل في عباراته.

القسم الثالث: المـــــواعيـــــد

٢-١١-١ أمّا الآن فلننظر بإيجازٍ إلى ما نفكّر به في شأن المواعيد.

الآخرة

من الثابت، في سائر الأحوال، أنّه لا يمكن أيّاً من الكائنات الحيّة أن يلبث بدون عمل ولا حراك، وإنّما يتوق توقاً إلى أن ينشط، ويأتي دائماً عملاً ما، ويصبو إلى أمر من الأمور[١]، كيفما اتّفق له. إنّي لأحسب طبيعة الكائنات الحيّة بأسرها على مثلِ هذا النحو. فكم، بالأحرى، يحتاج الإنسان احتياجاً ثابتاً إلى أن ينشط ويأتي عملاً! إن لم يَذْكُرْ ما هو[٢]، ويَجْهَلْ ما يلائمه يتّخذ من نفع الجسم وطراً له ليس إلاّ، ويسعَ في تحرّكاته جميعاً في إثر الملذّات والمباهج الجسديّة. وإن يقصد الانهماك في الخير العامّ والاكتراث بشأنه يعمل على خدمة الدولة، والطاعة لولاتها، والقيام بكلّ ما من شأنه أن يسهم في المنفعة العامّة. ولكنّه، إن يستطع أن يدرك ما وراء الوقائع الجسميّة، وأن يولي الحكمة والمعرفة اهتمامه، يقف بلا شكّ نشاطَه بجملته على دراساتٍ من هذا القبيل، كيما يتحرّى عن حقيقة الأشياء ويعرف أسبابها وطبيعتها[٣]. فكما يتّخذ الواحد لذّة الجسد خيراً أسمى له، وآخرُ الانهماك بالخير العامّ، وثالثٌ دراسةَ الوقائع الفكريّة، كذلك نحن سوف نبحث في نمط عيشنا ومستواه لعلّهما يشبهان، لو جاز لنا التعبير،

---

١ هذا الاستنتاج جزء من التعليم الفلسفيّ، الذي لا قيامة له بدون الركون إلى حركة الكيانات المختلفة، الجسميّة منها، والفلكيّة، والنفسيّة، وما دونها وما سواها، في عالم الموجودات. لذلك، ينطلق أوريجانس من بديهيّة هي أساس كلّ تفكير فلسفيّ.

٢ يسير أوريجانس بمحاذاة المذهب «الوجوديّ»، من حيث إنّه تفكير يأخذ وجود الكائن البشريّ بالاعتبار الأول. فيطرح على القارئ ثلاثة أنواع من النشاطات البديهيّة التي يبتدر إليها هذا الكائن البشريّ: الأول سخيف، والثاني حسن، والثالث مناسب خير المناسبة «وجود» الإنسان، بل ملائم دعوته الحقّة. وفي هذا النوع الأخير، الفلسفة كناية عن جهد الكائن البشريّ لكي يعرف نفسه والله.

٣ تُعْرَف حقيقة الأشياء من عللها وطبيعتها، فلا مستور منها ولا خفيّ يبقي الإنسان في غفلة الجهل وظلمة التربّص منها. وعليه، فإنّ الفلسفة تكسب الإنسان معرفة غاية «وجوديّة»، لأنّها غاية بحدّ ذاتها.

ذينك في الحياة التي هي عين الحياة[٤]، المتوارية بحسب الكتاب مع المسيح في الله[٥]، أي الحياة الخالدة.

٢-١١-٢ الألفيّون

يخيِّل للبعض[٦] أنّه حريٌّ بنا أن ننتظر تمام الوعود، في المستقبل، في الملذّة والشهوة الجسديّة، فيأبون إعمال الفكر على نحوٍ ما، متشبّثين بمعنى الشريعة الحرفيّ على نحوٍ سطحيّ، وراغدين في ما يطيب لهم ويسرّهم في وجه من الوجوه، إذ هم تلامذة الحرف لا غير. لذلك، يتوقون إلى أن يجدوا لهم في القيامة جسداً لحميّاً ثانية، يجعل لهم من المآكل والمشرب والإقبال على كلّ فعلٍ يمتّ بصلة إلى اللحم والدم أموراً ممكنة. فهم لا يأخذون برأي بولس الرسول في قيامة الجسد الروحيّ[٧]. ويزيدون على هذا بشكلٍ منطقيّ الطاقة على عقد الزواج وولادة البنين، بعد القيامة أيضاً. ويصوّرون أورشليم لأنفسهم مدينة أرضيّة، سوف يُعاد تشييدها على أحجار كريمة تُجْعَل في أساسها[٨]، ولها جدرانٌ مبنيّة من يَشْب، وأسوارٌ مزيّنة ببلّور، وحصنٌ من أحجار مصطفاة ومتنوّعة: يَشْبٍ، ولازَوَرْد، وعقيقٍ يمان، وزُمُرُّد، وماس، وياقوتٍ أحمر، وزَبَرْجَدٍ، وجَزْعٍ، وياقوتٍ أصفر، وعقيقٍ أخضر. ولهم اعتقاد بأنّ لهم ثمّة غرباء كخدّامٍ، لأجل ملذّاتهم، يعملون كأنّهم فلّاحون أو كأنّهم كرّامون، وبنّائين لكي يبنوا لهم ثانيةً مدينتهم المهدّمة والمتداعية[٩]. ويحسبون أنّهم سوف يتسلّمون فيها خيرات الأمم طعاماً لهم، ويكونون أسياداً على ثرواتهم حتى إنّ جِمال مِدْيَن وعِيْفَة تأتي لتحمل إليهم الذهب والبخور والحجارة الكريمة[١٠]. ويسعون جهدهم لإثبات هذا عبر سلطان الأنبياء، عندما يتكلّمون على المواعيد المقطوعة في أورشليم. فقد جاء فيها قولهم بأنّ الذين يخدمون الله سيأكلون

---

٤ ثمّة تناقض ينشئه أوريجانس بين الحياة الحقّة، وهي الحياة حسب المسيح والله، وحياة الكائنات على أنواعها. وما البحث في الحياة الحقّة سوى تحرٍّ جاهد عن إصلاح الحياة المألوفة عند الكائنات، على اختلاف أصنافها.

٥ كول ٣:٣.

٦ المقصود بهم أصحاب البدعة الألفيّة. أنظر ٢-١٠، والتعليق ذا الرقم ١٥.

٧ ١كو ١٥: ٤٤. وفي رأي أوريجانس أنّ نظرته إلى الجسد الروحيّ أمينة كلّ الأمانة لتعليم الرسول، الذي يعلّمه في ١كو ١٥.

٨ رؤ ٢١: ١٠ي. وجدير بالمعرفة، هنا، أنّ إيريناوس سيعمد إلى المقاطع هذه عينها في كتابه الشهير **ضدّ البدع**، رافضاً في تفسيره إيّاها أن يُغْدَق عليها كساءٌ من المعاني المجازيّة، وآخذاً بالرؤية الألفيّة.

٩ إش ٦١: ٥؛ ٦٠: ١٠.

١٠ إش ٦١: ٦؛ ٦٠: ٢ي.

ويشربون، ويجوع الأثمة ويعطشون، ويبتهج الأبرار ويخزى الكفرة[١١]. ويذكرون من العهد الجديد كلمة المخلّص، الذي يَعِد تلاميذه بأنّهم ينالون بهجة في الخمرة: **لن أشرب بعدُ من هذه إلى أن أشربها معكم في ملكوت أبي**[١٢]. ويضيفون أيضاً أنّ المخلّص يعلن الطوبى للذين يجوعون الآن ويعطشون، ويَعِدهم بأنّهم سوف يُشبَعون[١٣]. بل يأتون بنصوص أخرى عديدة من الكتاب، دون أن يفقهوا أنّه ينبغي فهمها بطريقةٍ مجازيّة وروحيّة. فيحسبون أنّهم سيغدون ملوكاً وأمراء، على شاكلة ملوك الدنيا وأمرائها، مدركين ذلك على حسب أنظمة هذه الحياة، وعلى حسب المراتب والمصافّ المنشأة في هذا العالم، أو على حسب درجات التسلّط، بسبب قول الإنجيل هذا: **سأقيمك والياً على خمس مدن**[١٤]. وقصارى القول أنّهم يريدون كلّ أمر ممّا يرجونه من تمام المواعيد مطابقاً في شبهه لطريقة العيش في هذه الفانية، أي أن يرجع العالم الراهن فيشرع في الوجود. هذا ما يفكّر به أناس يؤمنون، بلا ريبة، بالمسيح. ولكنّهم إذ يفقهون الكتب الإلهيّة على الطريقة اليهوديّة[١٥] لا يستشرفون فيها شيئاً ممّا هو جدير بالوعود الإلهيّة.

٢-١١-٣ المواعيد ومدلولها الروحيّ

أمّا الذين يتلقّون تفسير[١٦] الكتب حسب معنى الرسل، فيرجون أنّ ما سيأكله القدّيسون هو خبز الحياة[١٧]، الذي يغذّي النفس بأطعمة الحقيقة والحكمة، وينير الفهم ويُرْويه من كأس الحكمة الإلهيّة، كما يقول الكتاب: **الحكمة أعدّت مائدتها، وذبحت ذبائحها، ومزجت خمرها في القربة، وهي تنادي بأعلى صوتها: هيّا إليّ، كلوا من الخبز الذي أعددته لكم، واشربوا من الخمرة التي مزجتها لأجلكم**[١٨]. فيأوي

---

١١ إش ٦٥: ١٣ ي. ١٢ متى ٢٦: ٢٩. ١٣ متى ٥: ٦. ١٤ لو ١٩: ١٩.

١٥ غمز واضح من جانب التفسير اليهوديّ، المقيّد القارئ والنصّ والمعنى بالحرف.

١٦ يستخدم أوريجانس لفظ «ثيوريّا» للتعبير عن فكرة التفسير، في هذه الجملة. واللفظ يدلّ بحدّ ذاته على التأمّل في الحقائق الإلهيّة، إمّا على سبيل التوغّل بالعقل والروح في أغوارها السحيقة، وإمّا على سبيل النظر في ما ينعكس منها على معاني الكتب الإلهيّة. وعلى هذا الأساس، يتطلّع أوريجانس إلى استخراج مدلول الألفاظ والنصوص المقدّسة بالاعتماد على الأسلوب المجازيّ الذي يلجأ إليه. وكان القدّيس بولس قد سبقه إليه في غلا ٤: ٢٤.

١٧ يو ٦: ٥١. يغلب المعنى المسيحانيّ على تفسير أوريجانس هذه العبارة، لا الإفخارستيّ. فإنّ «خبز الحياة» عنده المسيح، لا ما يتناوله المؤمنون في أثناء الاحتفال الطقسيّ.

١٨ أم ٩: ١ ي. وفي تفسير أوريجانس أنّ هذه الأطعمة المتنوّعة ذات مدلولات مجازيّة، تشير جميعها إلى حقيقة المسيح الواحدة. فهو غذاء متنوّع الأوصاف، يتناول منه كلّ من يحتاج إليه على قدر طاقته. إنّه العشب للنفوس الحيوانيّة، والحليب للأطفال، وهو الخضار تعطى للمرضى، والقوت الذي يعيش من تناوله الأشخاص البالغون.

الإدراك وقد اغتذى من أطعمة الحكمة هذه إلى نصاعته وكماله، إلى الحالة التي خُلِق عليها الإنسان في البدء[١٩]، على صورة اللّه ومثاله[٢٠]. ومن يغادر هذه الحياة بمعرفة ناقصة، لكنّه قد أتى أعمالاً خليقة بالاستحسان، يتهذّب أيضاً في أورشليم هذه[٢١]، مدينة القدّيسين[٢٢]، وَيَنَلِ التعليم والتنشئة[٢٣] فيغدو حجراً حيّاً، حجراً ثميناً ومصطفى[٢٤]، إذ يكون قد قاسى منازلات هذه الحياة والمعارك من أجل تقواه، بجرأةٍ وثبات، ويُصيب في العلى معرفة أصدق وأصفى لما أُخبِر به على الفانية، لأنّ **الإنسان لا يحيا من الخبز وحده، وإنّما من كلّ كلمة تخرج من فم اللّه أيضاً**[٢٥]. فالأمراء والرؤساء[٢٦] هم أولئك الذين يسوسون رعاياهم ويهذّبونهم، ويعلّمونهم، وينشّئونهم على معرفة الحقائق الإلهيّة.

٢-١١-٤ معرفة أسباب عمل اللّه

ولكن، لو لم تَبْدُ هذه المواعيد جديرة بإيقاظ رغبةٍ مناسبة في مدارك أولئك الذين

---

١٩ تك ١: ٢٦.

٢٠ تحجب الخطيئة صورة اللّه إذ تُلبِس النفسَ فوقها صورة إبليس، دون أن تتمكّن بالرغم من هذا من إزالتها عنها (راجع ٣-١). وإنّ أوريجانس قد يتكلّم على صورة اللّه ومثاله، أحياناً، دون أن يميّز ما بينهما؛ وقد يتكلّم، في أحيانٍ أخرى، على المثال ككمال أعطي للنفس عند بَرْئها، في البدء، فكان لها بمثابة أنموذج عن الصورة التامّة التي سوف تُمْنَح إيّاها عند عودتها، في النهاية.

٢١ رؤ ٢١: ٢.

٢٢ تفسير مجازيّ يوليه أوريجانس جملة رؤ ٢١: ٢. ومن المعروف عنه أنّه أعرض دوماً عن تفسير آيات الكتاب، ولا سيّما كتاب الرؤيا، تفسيراً حرفيّاً، لكي يحدّ من تفريط الآخذين بالمذهب الألفيّ في تفسيرهم الحرفيّ لآياته. وفيما اعتبر أوريجانس هذا السفر موحى به، وبالتالي كتاباً قانونيّاً، اعترض عليه آخرون مدّعين أنّ مؤلّفه المبتدعُ كيرنثس. فإنّ ديونيسيوس الإسكندريّ، مثلاً، وهو تلميذ أوريجانس، لم يشأ أن ينسب وضعه للرسول يوحنّا؛ ولكنّه، لم ينبذ الكتاب نبذ رافضٍ الاعتراف به.

٢٣ التعليم والتنشئة مفهومان لهما أثر استعمال ومدلول في أيّام أوريجانس. فإنّهما طريق الحكمة، ومهذّبا العقل والروح، وينقّيان نفس الخاطئ ممّا قد يعلق بها من حماقات الجهل (راجع ١-٦: ٢-٣). بل لا يفتأ أوريجانس يدعو إليهما كلّ راغب في الارتقاء حتّى بعد مبارحته الجسد، إذ يمكن بلوغ «المعرفة الحقّة» بواسطتهما.

٢٤ ١بط ٢: ٤ ي.

٢٥ متى ٤: ٤ (تث ٨: ٣).

٢٦ يعني بهم الملائكة الذين أسند إليهم تنشئة المغبوطين (راجع ٢-٦-٣: ٩). وتقوم هذه التنشئة على ارتقاء متدرّج في عالم السماويّات. من ناحية أخرى، تذكّرنا وظيفة الملائكة هذه بما ورد في شأنهم في أسفار رؤيويّة غير قانونيّة، **كسفر باروخ الرؤيويّ، وسفر إشعيا**.

يعوّلون عليها، فلنسأل أنفسنا ونردّد بعض الشيء ما قلناه، كم هي طبيعيّةٌ الرغبةُ في الحقيقة ذاتها، وكم هي موطّنة في النفس، حتّى نصف أخيراً، نوعاً ما، عن طريق التفسير الروحيّ، شكل خبز الحياة هذا، ونوعيّة الخمرة هذه[٢٧]، وميزة الإمارات. فكما يبتدع الفكر، في المهن اليدويّة، فكرة التحفة، مشيراً إلى ما يجب فعله، وكيف السبيل إلى ذلك، وما هي استعمالاته، ثمّ يأتي التنفيذ بواسطة اليدين، كذلك يجب أن نعتقد بأنّ ما أبدعه اللّه لا يبرح يخفى علينا فكرة وفهماً، مع كوننا نراه. عندما نحدّق بأعيننا إلى أدواتٍ صَنَعها حرفيّ ما، فبدت لنا إحداها متقنة إتقاناً، نتحرّق على الحال شوقاً إلى معرفة الطريقة التي صُنِعَت بها، كيف صُنِعَت ولأجل أيّ من الاستعمالات. فكم تتأجّج فينا، دون مقارنة ممكنة، رغبة لا توصف بمعرفة علّة أعمال اللّه التي نشاهدها[٢٨]. إنّنا نحسب أنّ هذه الرغبة وهذا الحبّ قد أودعهما اللّه، بلا ريبة، فينا. وكما تجدّ العين بطبيعتها في إثر الضوء والرؤية، وكما يصبو جسدنا إلى الطعام والشراب من تلقاء ذاته، كذلك فكرنا، فهو يحمل فيه رغبة حِكْراً عليه، وتلقائيّة، بمعرفة الحقيقة الإلهيّة وعلل الأشياء. لم نتلقّ هذه الرغبة من اللّه، لئلاّ ينبغي عليها، أو يتّفق لها، أن تنال إشباعاً. وإذا لم تقوَ محبّة الحقيقة قطّ أن تحصل على ما تروم[٢٩] فبئس أن تبدو كأنّ اللّه قد أودعها في فكرنا. لذا، لا يفقه الذين عكفوا على دراسة التقوى والديانة، في هذه الحياة، باذلين جهداً فائقاً ثمناً لها، لا يفقهون حقاً سوى نزر يسير من كنوز المعرفة

---

٢٧ يو ٦: ٥١؛ أم ٩: ٢.

٢٨ إنّها العلّة الكامنة في الكائنات، والتي تؤلّف لا جوهراً لابثاً بلا حراك بل مبدأ يزخر بالقدرة على التنامي. هكذا، فإنّ علّة الزرع التي أودعت البذرة البشريّة تفسّر نموّها من نطفة إلى جنين، فإلى ولد وبالغ وشيخ طاعن في السنّ، ثمّ إلى قائم من بين الأموات، على حدّ قول أوريجانس. وتؤلّف هذه العللُ بمجملها، عللُ أعمال اللّه، بمعيّة الأفكار، أجناساً وأنواعاً، والأسرارُ المكنونة في الآخرة عالمَ المدرَكات الذي ينطوي عليه الكلمة، الذي هو الحكمة بالذات.

٢٩ لقد سبق أوريجانس فتطرّق، في ١-١-٧، إلى مناسبة أغراض محدّدة للأحاسيس الخمسة، وقضى بأنّ تلك المناسبة فطريّة، لا مكتسبة. وها هو يطرق الحجّة نفسها الآن، إذ يتكلّم على محبّة الحقيقة. ففي رأيه أنّ هذه الرغبة في المعرفة يناسبها غرض محدّد أيضاً؛ وإلاّ، فإنّ الباري ما كان ليبرأها رغبة في الخليقة لولا نفع يُرْجى منها. أمّا غرض تلك الرغبة في المعرفة فاللّه؛ ذلك بأنّ الشبه وحده يمكنه أن يروم معرفة الشبه؛ فإنّ الإنسان خُلِق على مثال اللّه. وكلّما تعمّقت ممارسة الفضائل في الإنسان وأفعالِهِ، ازدادت معرفته سموّاً واقتراباً من موضوعها؛ لأنّ الفضائل سلّم ترتقي عليها قوى النفس البشريّة. وبالتالي، فكما يناسب مذاقَ الطعام حاسّةُ الذوق، كذلك تناسب معرفةُ اللّه محبّةَ الحقيقة. ومعرفة اللّه هذه توجد لدى من يخطأ أيضاً، لا تبرحه، وإن كامنة، لأنّ مشاركته في مثال اللّه لا تنفكّ ماثلة عنده رغم تمرّغه في حمأة الخطيئة؛ فإنّ مثال إبليس مهما عظم لا يلغي مثال اللّه الذي فُطِرَت النفس عليه.

الإلهيّة[٣٠] العديدة والهائلة. ولكنّهم ينالون، مع ذلك، فائدة جمّة من جرى إعمال ذهنهم وفكرهم في هذا، وإحرازهم تقدّماً في رغبتهم؛ ذلك بأنّهم التفتوا نحو طعم البحث عن الحقيقة ومحبّتها، فأظهروا استعدادهم لتلقّي التعليم المقبل. وهكذا، عندما يريد أحدنا وضع صورة ما يرسم بخطّ مرهفٍ مَعْلمَها، قبل أن يباشر بسطور الشكل القادم، ويُعِدّ التحديدات التي يجدر بها أن تتلقّى الوجوه التي سوف توضع فوقها. وإنّه لجليّ أنّ المحيّا المعدّ له، عبر المَعْلَم، يغدو ذا أهليّة أوفر لأن يتلقّى الألوان الصحيحة. وهذا يستوي أيضاً في معرفة الحقيقة، إن رُسِم المَعْلَم والرسم كلاهما، في هذه الحالة، على ألواح قلبنا بيراع ربّنا يسوع المسيح[٣١]. لهذا قيل، ربّما: **من له يُعطى ويزاد**[٣٢]. وعليه، فإنّه جليّ أنّ الذين يحوزون في هذه الحياة رسماً ما للحقيقة والمعرفة يُزاد لهم بهاء الصورة التامّة في المستقبل.

٢-١١-٥ معرفتنا بعد الموت

إنّي لأحسب أنّ رغبة مثل هذه كانت لدى من قال: **إني واقع بين أمرين، إذ بي رغبة لكي أموت فأكون مع المسيح، وهذا لأفضل إليّ جدّاً**[٣٣]. كان يعلم أنّه، متى عاد إلى المسيح، سيعرف أسباب كلّ أمر يجري على وجه البسيطة، ممّا له شأن بالإنسان روحِه وفكرِه والعناصرِ التي يتكوّن منها، وطبيعةِ الروح الأساسيّة، والروح الفاعل، والروح الحيّ[٣٤]، ونعمة الروح القدس المعطاة للمؤمنين. سيفهم آنذاك معنى إسرائيل[٣٥]، واختلاف الأمم، وأسباط إسرائيل الاثني عشر، وكلّ قبيلة من كلّ سبط[٣٦]. وسيفهم حينئذٍ السبب أيضاً من وجود الكهنة، واللاويّين، وشتّى المصافّ الكهنوتيّة[٣٧]. وسيرى ما كان موسى يرمز إليه، ويعلم ما حقيقة اليوبيلات[٣٨] عند الله، وأسابيع السنين. وسوف

---

٣٠ كول ٢: ٣.
٣١ ٢كو ٣: ٣.
٣٢ متى ٢٥: ٢٩.
٣٣ في ١: ٢٣. أنظر ١-٧-٥.
٣٤ ربّما لهذه الجملة صدىً يردّد النظرة الرواقيّة إلى انتشار الروح في عدد من الوجوه داخل المخّ، بحيث إنّ كلّ روح ذو وظيفة خاصّة به.
٣٥ كلّ الوقائع التي شهدها إسرائيل الأرضيّ صورة لإسرائيل السماويّ.
٣٦ عد ١؛ ٢٦.
٣٧ عد ٣؛ ٤؛ ٨؛ ١٨. الكهنة واللاويّون يمثّلون عند فيلون الإسكندريّ، وعند أكلمينضس والغنوصيّين، رموزاً في تفسيراتهم التي وضعوها.
٣٨ أح ٢٥. تمثّل اليوبيلات عند فيلون الإسكندريّ مغفرة الخطايا في المستقبل، على نحو رمزيّ.

يشاهد أيضاً سبب أيّام الأعياد والمواسم، وأسباب الذبائح والتطهيرات[٣٩]. وسيتثبّت من علّة التطهير من البرص وشتّى أنواعه[٤٠]، ومن تطهير الذين يُعانون من سيلان المني[٤١]. وسيعرف هويّة القوّات الصالحة والقوّات المعادية[٤٢]، والودّ الذي تكنّه الأولى لبني البشر، والحسد الكنود عند الأخرى. وأيضاً، سيرى طبيعة النفوس وتنوّع الكائنات الحيّة، سواء الحيوانات المائيّة منها أم الطائرة والكاسرة، والسبب الذي يقسم كلّ جنس إلى أنواع كثيرة العدد، ومرمى الخالق، والمعنى الخفيّ الذي تلحقه حكمته بهذه الكائنات كلّها. كذلك، سيعرف السبب الذي شدّ بعضاً من الفضائل إلى جذور وأعشاب، فيما يحبسها بنقيض هذا عن أعشاب أو جذور أخرى[٤٣]؛ وسبب الملائكة الجاحدين والعلّة التي يمكنهم من أجلها أن يمتدحهم من لا يتنكّرون لهم من صميم إيمانهم، فيكونون لهم علّة ضلال وانخداع. وسيعلم أحكام العناية الإلهيّة على كلّ واحد من هذه الكائنات[٤٤]، وعلى الأحداث التي تقع عند بني الإنسان، دون أن تكون نتيجة قضاء وقدر، بل نتيجة سببٍ وجيه وعسير للغاية حتّى إنّه لا يفلت منه عدد شعور القدّيسين، لا وحدهم فقط، بل شعور الناس أجمعين[٤٥]. إنّ علّة العناية هذه تشمل حتّى العصفورين اللذين يباعان بفلس[٤٦]، سواء أُقصِد بهذين العصفورين المعنى الروحيّ أم المعنى الحرفيّ. لا يني المرء يطرح الآن أسئلة على نفسه في هذه المسائل، ولكنّه سيكوّن عنده حينئذٍ رؤيةً جليّة عنها، في العلى.

٢-١١-٦ مدرسة الأنفس بعد الموت: الأرض والفضاء

بعد هذا كلّه، حريّ بالتفكير أنّه لن ينقضي زمانٌ قصيرُ الأمد على من أُهّلوا فاستحقّوا أن تنجلي لهم، بعد موتهم، علّة ما يجري على الأرض؛ وذلك حتّى

---

٣٩ أح ٢٣. ٤٠ أح ١-٧؛ ١١-١٦؛ ١٣-١٤. ٤١ أح ١٥: ١٣ي.

٤٢ راجع ١-٥؛ ١-٢؛ ١-٦-٢؛ ١-٨-١. إنّ هذه القوّات ترتصف بحسب ١-٦-٢ فيما بين الملائكة، إلى جانب العروش والسيادات.

٤٣ راجع ٢-٨-١. لم يُعِر أوريجانس كبير انتباه إلى العالم الطبيعيّ وكائناته العجم، في كتاب **المبادئ**؛ فهذه الأخيرة ذات منفعة ثانويّة، لا رئيسيّة (٢-٩-٣). بل لم يُبْدِ اهتماماً البتّة بالعلوم الطبيعيّة، إلاّ بالقدر الذي أخذ له منها دروساً روحيّة. وها هو الآن يكشف النقاب عن معرفته المشرّفة بعلوم عصره، كما فعل سابقاً في ٢-٣: ٦-٧، عندما أتى كلاماً على علم النجوم.

٤٤ راجع ٢-١-٢. إنّ الكائنات ستغدو عارية أمام معرفة العموم، كلاً منها بمفرده؛ أمّا الآن فلسنا نفقه منها سوى مبادئها العامّة.

٤٥ متى ١٠: ٣٠. ٤٦ متى ١٠: ٢٩.

تحملهم معرفة هذه الخفايا كلّها ونعمةُ علمٍ كاملٍ على التمتّع بسرور لا يوصف. فإن صحّ أنّ هذا الفضاء الممتدّ بين السماء والأرض غيرُ مجرّدٍ من الكائنات الحيّة، بل من الكائنات الحيّة العاقلة[٤٧]، على حسب كلمات الرسول هذه: **لقد عشتم قبلاً في هذه الخطايا، بحسب هذا الدهر وهذا العالم، وبحسب الرئيس الذي له سلطان على الفضاء، على الروح الفاعل الآن في أبناء المعصية**[٤٨]، أو على حسب هذه الكلمات، **سنُختَطَف إلى السحب لملاقاة المسيح في الفضاء، فنكون هكذا مع الربّ دائماً**[٤٩]، وجب علينا بالتالي أن نفكّر بأنّ القدّيسين سوف يمكثون هناك بضعة زمان، حتّى يعرفوا العلّة التي تُرَتِّب ما يجري في أرجاء الفضاء، على طريقتين. لقد عمدت إلى استعمال عبارة «على طريقتين» وفق ما يلي: إذ كنّا، مثلاً، على الأرض شاهدنا الحيوانات والأشجار، وثبت لنا ما الاختلافات بينها، والبون الشاسع بين البشر أيضاً. ولكنّنا لم نفهم عللها بمشاهدتنا إيّاها، وإنّما حدا بنا هذا البون الذي لحظناه إلى البحث والتمحيص عن السبب الذي خُلِقَت هذه الكائنات من أجله مختلفةً اختلافاً، أم هي مسوسة بنحو متباين. وبعد أن تكوّنت لدينا، على الأرض، فكرة عن طعم هذه المعرفة وعن الرغبة فيها، سننال بعد الموت العلم والفهم إن نرغب بهما. وعندما نحصل على فهم تامّ لعللها، ندرك إذ ذاك ما شاهدناه على الأرض على طريقتين. وهذا عينه ما ينبغي علينا أن نلهج به في أمر ما يجري في المقام الفضائيّ. وإنّ بي، بالحقيقة، لظنّاً بأنّ القدّيسين سوف يحلّون، لدى هجرهم هذه الحياة، في موضعٍ يقع فوق الأرض يُطلِق الكتاب الإلهيّ عليه اسم الفردوس[٥٠]، حُلولَهم في موضع تعليم، أو في شبه قاعة ما أو مدرسةٍ

---

٤٧ كان الاعتقاد بأنّ الملائكة والشياطين مسكنها الفضاء بين السماء والأرض مألوفاً في الأدب الرؤيويّ اليهوديّ والمسيحيّ، وعند الإغريق. راجع في هذا الأمر ٣ باروخ ٢؛ ٢أخنوخ: ٤ي إلخ.

٤٨ أف ٢: ٢. ٤٩ ١تس ٤: ١٧.

٥٠ تك ٢: ٨ ي؛ لو ٢٣: ٤٣. ليست الأرض المذكورة في سياق النصّ «بالأرض الحقيقيّة»، التي تناقض اليابسة، ولا هي بالأرض التي تنبسط فوق سماء الكواكب الثابتة، على وفق ما يرد الكلام في ٢-٣: ٦-٧؛ وإنّما هي الأرض التي نحيا ونتحرّك عليها. إنّ من شأن أوريجانس أن يشبّه الفردوس بموقع الخلائق العاقلة الأولى، وأن يقدّمه كأنه مستقرّ المغبوطين في الآخرة. فليس هو عنده، إذاً، بمكان وضعيّ، وإنّما حالة من الاغتباط الفائق العادة. وقد جاء أوريجانس بكلام كثير في هذا الموضوع، عبر العديد من الشروح التي وضعها في الأسفار المقدّسة، ولا سيّما في أسفار العهد القديم. فتراه، مثلاً، يتحدّث عن أنواع متعدّدة من دور النعيم، وعن استحالة حَدِّهِ في موضعٍ ما من العالم المبروء، لأجل بسط الخطيئة سفط هيمنتها على كلّ شبر منه. وبالعكس، يرى أوريجانس أنّ النعيم سماء المخلوقات قبل أن تهوي في الإثم، على حسب ما تراءى لبولس في ٢كو ١٢: ٢-٤، وعلى وفق ما تكلّمت عليه كتابات أخنوخ المنحولة، وبعض مؤلّفات المسيحيّين الأوّلين، من مثل ميليتُن. وإذ يذكر الكتاب

للنفوس، لكي يتلقّنوا كلّ شيء شاهدوه على الأرض، ولكي يحصلوا على بعض بشائر أيضاً بشأن الوقائع التي سوف يشاهدون فيما بعد. هذا شأنهم عندما كانوا لا يزالون في هذه الحياة، إذ تكوّنت لديهم بعض أفكار عن الوقائع المستقبليّة، عبر مرآة، وفي لغز، وبشكلٍ جزئيّ[٥١]. ففي المواضع والأزمنة الموافقة، ستنكشف هذه الوقائع للقدّيسين بطريقةٍ أشدّ وضوحاً واستنارة. ومن الثابت أنّه إذا ما صفا قلب أحدهم[٥٢]، وسَلُم إدراكه، وتمرّس فكره، يخطو صاعداً بخطًى حثيثة، ويتنقّل سريعاً عبر الفضاء[٥٣] حتّى يبلغ ملكوت السماوات، من خلال ما يمكن تسميته بمنازل عابرة[٥٤] في كلّ موضع، وهي ما أطلق الإغريق عليه اسم الفلك، أي الكرة، وما يدعوه الكتاب الإلهيّ بالسماوات[٥٥]. ففي كلّ منزل منها، يعاين أوّلاً ما يجري ثمّة، فعلّةَ ما يجري. ولا يزال على هذه الحال حتّى يأتي على كلّ أمر بمرتبته، في إثر من ولج السماوات، يسوعَ ابنِ اللّه[٥٦]، الذي قال: **أريد أن يكون هؤلاء معي حيث أكون**[٥٧]. إنّه ينوّه بفكرة هذا التباين في الأمكنة، إذ يقول: **ثمّة منازل كثيرة عند الآب**[٥٨]. أمّا ما يختصّ به فإنّه في كلّ مكان، ويجوز عبر كلّ شيء. لا نفهمنّ من بعدُ أنّه في العُسر الذي أخذه على عاتقه لأجلنا[٥٩]، وعلى مرأى عيوننا، أي في الحدود الضيّقة التي اكتنفته عندما كان على الأرض في جسدنا، بين البشر، والتي يمكنها أن تحمل على الاعتقاد بأنّه محصور في موضع واحد.

المقدّس، بعد هذا كلّه، أنّ آدم قد طُرِد من الفردوس فسقط على اليابسة، فالفردوس هو بالتالي الأرض الحقيقيّة التي تحيا المخلوقات عليها وهي لابثة بحالة من البرارة.

٥١ ١كو ١٣: ١٢.

٥٢ متى ٥: ٩؛ ١تيم ٣: ٩. صفاء القلب فضيلة رئيسة لأجل امتلاك المعرفة؛ وصفوه نقاوتُه من كلّ شبهِ إثم، أو فكرِ زلّة، أو نَزْرِ مضرّةٍ يمكنها أن تلحق بالآخر. وكلّما طفح الصفاء في القلب تمرّس هذا صاعداً في اكتساب المزيد من المعرفة، التي تدنيه من اللّه.

٥٣ تصعيد نفوس المغبوطين في المفازات الفضائيّة موضوع رئيس في الأدب الدينيّ والفلسفيّ، قديمه وحديثه، منذ أفلاطون وبلوتارخُس، حتّى الفرس، فالكتاباتِ اليهوديّة، ثمّ المسيحيّة، والمسيحيّة المنحولة تلوها. ولأوريجانس، في هذا المقام، تأكيد، ألا وهو أنّ ارتقاء النفوس في عوالم الفضاء عقيدة جاءت المسيحيّةَ من أسفار الكتاب المقدّس القديمة.

٥٤ يناسب هذه المنازل العابرة، بحسب أوريجانس نفسه، مجرّات سبع ومجرّة الكواكب الثابتة.

٥٥ أف ٤: ١٠؛ عب ٧: ٢٦.

٥٦ عب ٤: ١٤.

٥٧ يو ١٧: ٢٤.

٥٨ يو ١٤: ٢.

٥٩ في ٢: ٧ ي.

الكتاب الثالث

مقدّمة روفينس*

نقلتُ، في أثناء الصيام، كتابَي **المبادئ** الأوّل والثاني، لا لأنّك ألححتَ في ذلك فقط، بل قد أرغمتني عليه أيضاً. ولكنّك، أيّها الأخ القدّيس مكاريوس، إذ كنتَ تلازمني، في تلك الأيام، مبدياً كلّ استعداد فإني أغرقتُ من جهتي في العمل. إلاّ أنّنا صرفنا مزيداً من الوقت[1] في إنهاء هذين الكتابين الأخيرين، ذلك بأنّك قلّما تأتي لتزورنا فتحثّنا على العمل، ما دمت تسكن في الطرف الآخر من المدينة، عند تخومها. بيد أنّك إذا ذكرتَ التنبيه الذي صدّرتُه الفاتحة السابقة، وفحواه أنّ بعضهم سوف يغتاظون منّا لعدم سماعنا ونحن نطعن في كلامنا على أوريجانس، سرعان ما تتيقّن من تمامه[2] على ما أظنّ. فإذا كان هذا الجزء من العمل قد أثار غيظ الأبالسة جدّ الإثارة ولمّا يفتضح فيه أوريجانس أسرارهم كلّها، هم الذين يدفعون بألسنة الناس إلى النميمة، فما تراه يحدث، برأيك، في سائر أنحاء المؤلّف حيث أزاح النقاب عن أساليبهم المظلمة

---

* تفيدنا هذه المقدّمة معرفةً بأحوال النقل الذي بادر روفينس إليه ما إن أنهى الكتابين الأوّل والثاني من مؤلّف أوريجانس الشهير، **المبادئ**. فقد اندلعت، على ما يبدو، نيران جدال عاتية في أوّل الأمر لفّت بلظاها تعاليم أوريجانس ومبادرة روفينس. ثمّ ما لبثت أن خمدت، على أثر مصالحة الأخير رفيقه إيرونيمس ولمّا يَزَلِ الاثنان في بلاد فلسطين. وتفيدنا علماً، كذلك، بالسكينة التي أحاط روفينس نفسه بها إذ قدم رومة، حيث عمل برويّة وهدوء في نقل الكتابين الأخيرين، الثالث والرابع. لذلك، تجد الناقل يستلفت انتباه قارئه إلى ضرورة اللجوء إلى من يفسّر له تعاليم أوريجانس، خشية أن يسيء فهمها إذا ما ركن إلى معارفه.

١ قد يفسّر اعتناء روفينس هذا بنقله الكتابين الثالث والرابع من مؤلّف **المبادئ** حُمّة الجدل التي أعقبت نقل الكتابين الأول والثاني. فهو لا يريد إذكاءها ثانية، ويؤثر التأنّي في صياغة عبارته، وهو أمر يجعل من إنشائه مأثرة أدبيّة رفيعة الشأن.

٢ انقضى حنق إيرونيمس وحلفائه على روفينس بالمصالحة العلنيّة بينهما، في القدس الشريف، حيث تناولا معاً جسد الربّ ودمه. أمّا خلافهما الثاني فقد استحكم بين الاثنين في مدينة رومة، نتيجة سعايات ووشايات سار بها بامّاخيوس وأصحابه الرومانيّون، أصدقاء إيرونيمس، بعد إقدام روفينس على نقل الكتابين الثالث والرابع.

٢-١١-٧ مدرسة الأنفس بعد الموت: عالم اللّه والوقائع المدركة

وعندما يدرك القدّيسون، إن جاز القول، الأماكن السماويّة يحدّقون بأبصارهم إلى طبيعة الأجرام واحداً فواحداً، فيعرفون هل هي كائنات حيّة أم شيء آخر. وسوف يفهمون أيضاً أسباب صنائع اللّه الأخرى، لأنّه سوف يكشفها لهم. فَيُظهِر لهم حينئذٍ كإلى أبنائه[٦٠] علل الأشياء، وقدرة خلقه، ويعلّمهم لماذا جُعِل هذا النجم في موضع كذا من السماء، ولماذا يفصل فاصل بينه وبين نجم آخر: فإن اقترب أكثر، مثلاً، فما العواقب التي تترتّب على ذلك؟ وإن ابتعد فما الذي يجري؟[٦١] أو إن كان هذا النجم أكبر من النجم الآخر، كيف لا يبقى الكون على حاله، بل إنّ كلّ شيء يأخذ له شكلاً آخر. وهكذا، إذاً، يُفْضون بعد أن يجولوا في علم طبيعة الأجرام وعلاقات الكائنات السماويّة، إلى ما لا يُرى، ما نعرفه نحن باسمه فقط، إلى الوقائع غير المرئيّة[٦٢]. إنّ بولس الرسول قد أخبرنا بأنّها وفيرة العدد. بيد أنّنا لا نستطيع أن نقوم بأيّ تخمين يتعلّق بطبيعتها واختلافاتها. على هذا النحو، تبلغ الطبيعة العاقلة إذ تنمو رويداً رويداً، لا كما كانت تنمو في هذه الحياة حينما كانت في الجسد، أو الجسم، والنفس، وإنّما بتعاظمها فهماً وفكراً، تبلغ من حيث كونها ذكاء كاملاً إلى المعرفة الكاملة، دون أن تعيقها الأحاسيس الجسديّة بعدُ. ولكنّها تتأمّل دوماً بتنامي ذكائها علل الأشياء بصفاتها، وذلك وجهاً لوجه[٦٣]، إن جاز القول. فتحصل هكذا على الكمال، ذاك الذي يتيح لها المجال في الارتقاء أوّلاً، ثمّ ذلك الذي يدوم، وقُوْتُها التأمّل[٦٤] وفهم الأشياء وما يدعو إليها. وبالفعل، يجري نموّ الجسم أوّلاً، في هذه الحياة بالجسد، حتّى الحالة التي نوجد فيها خلال السنوات الأولى، بواسطة طعام كافٍ. ولكنّنا، عندما ندرك القامة المناسبة لقياس

---

٦٠ رو ٨: ١٤.

٦١ هذه النظرة إلى توازن الكون العجيب ماثلة عند الرواقيّين أيضاً. ففي اعتقادهم أنّ عناصره يرتبط بعضها ببعضها الآخر، فينشأ عن هذا الارتباط توازن بديع.

٦٢ إذ يبلغ الطواف بالنفوس المغبوطة إلى «السماء الحقيقيّة» و«الأرض الحقيقيّة»، في ما وراء مجرّة الكواكب الثابتة، تأخذ تتأمّل في الوقائع المدركة إذ ترنو بأبصارها غير الماديّة إلى المسيح، الذي هو الحكمة، وقد انطوى فيه هذا العالم من المدركات.

٦٣ ١كو ١٣: ١٢.

٦٤ «التأمّل»، هنا، مقصود إليه بما يؤلّف موضوعاً له، لا بما يؤلّف عملاً كالتحديق في غرضٍ ما. وإذ إنّ المسيح، الذي هو كنز الحكمة لاشتماله على مدركات العوالم كلّها، يمسي موضوع تأمّل النفوس المغبوطة متى بلغت نهاية شوطها. فإنّه هو قوت لها، تحيا به في حالها تلك.

نموّنا، لا نعمد بعدُ إلى الطعام لكي نكبر أيضاً، وإنّما لأجل العيش والاستمرار في الحياة. كذلك الذكاء، برأيي، عندما يبلغ الكمال؛ فهو يغتذي، ويعمد إلى أطعمة خاصّة به ومناسبة، بمقدارٍ لا غضن فيه ولا إفراط[٦٥]. إنّه يجب، في كلّ شيء، فهم الطعام كأنّه التأمّل وإدراك اللّه على وفق المقاييس الخاصّة به، والتي تناسب الطبيعة التي جُبلَت وخُلِقَت[٦٦]. وخليق بالذين يشرعون بمشاهدة اللّه، أي بإدراكه عبر نقاوة القلب[٦٧]، أن يراعوا هذه المقاييس.

---

٦٥ يغلب طابع أرسطو على صياغة العبارة.

٦٦ إنّ النفوس التي بلغت في ارتقائها أقصى شأو تبقى عاجزة عن أن تحيق بالمعرفة الخالدة من جوانبها كلّها، لأنّ الأسرار الإلهيّة تفوق بمداركها طبيعة المبروءات.

٦٧ أنظر متى ٥:٨.

الكتاب الثالث

مقدّمة روفينس*

نقلتُ، في أثناء الصيام، كتابَي **المبادئ** الأوّل والثاني، لا لأنّك ألححتَ في ذلك فقط، بل قد أرغمتني عليه أيضاً. ولكنّك، أيّها الأخ القدّيس مكاريوس، إذ كنتَ تلازمني، في تلك الأيام، مبدياً كلّ استعداد فإني أغرقتُ من جهتي في العمل. إلاّ أنّنا صرفنا مزيداً من الوقت[1] في إنهاء هذين الكتابين الأخيرين، ذلك بأنّك قلّما تأتي لتزورنا فتحثّنا على العمل، ما دمت تسكن في الطرف الآخر من المدينة، عند تخومها. بيد أنّك إذا ذكرتَ التنبيه الذي صدّرتُه الفاتحة السابقة، وفحواه أنّ بعضهم سوف يغتاظون منّا لعدم سماعنا ونحن نطعن في كلامنا على أوريجانس، سرعان ما تتيقّن من تمامه[2] على ما أظنّ. فإذا كان هذا الجزء من العمل قد أثار غيظ الأبالسة جدّ الإثارة ولّما يفتضح فيه أوريجانس أسرارهم كلّها، هم الذين يدفعون بألسنة الناس إلى النميمة، فما تراه يحدث، برأيك، في سائر أنحاء المؤلّف حيث أزاح النقاب عن أساليبهم المظلمة

---

* تفيدنا هذه المقدّمة معرفةً بأحوال النقل الذي بادر روفينس إليه ما إن أنهى الكتابين الأوّل والثاني من مؤلّف أوريجانس الشهير، **المبادئ**. فقد اندلعت، على ما يبدو، نيران جدال عاتية في أوّل الأمر لفّت بلظاها تعاليم أوريجانس ومبادرة روفينس. ثمّ ما لبثت أن خمدت، على أثر مصالحة الأخير رفيقه إيرونيمس ولّما يَزَلِ الاثنان في بلاد فلسطين. وتفيدنا علماً، كذلك، بالسكينة التي أحاط روفينس نفسه بها إذ قدم رومة، حيث عمل برويّة وهدوء في نقل الكتابين الأخيرين، الثالث والرابع. لذلك، تجد الناقل يستلفت انتباه قارئه إلى ضرورة اللجوء إلى من يفسّر له تعاليم أوريجانس، خشية أن يسيء فهمها إذا ما ركن إلى معارفه.

١ قد يفسّر اعتناء روفينس هذا بنقله الكتابين الثالث والرابع من مؤلّف **المبادئ** حُمّة الجدل التي أعقبت نقل الكتابين الأول والثاني. فهو لا يريد إذكاءها ثانية، ويؤثر التأنّي في صياغة عبارته، وهو أمر يجعل من إنشائه مأثرة أدبيّة رفيعة الشأن.

٢ انقضى حنق إيرونيمس وحافائه على روفينس بالمصالحة العلنيّة بينهما، في القدس الشريف، حيث تناولا معاً جسد الربّ ودمه. أمّا خلافهما الثاني فقد استحكم بين الاثنين في مدينة رومة، نتيجة سعايات ووشايات سار بها باماخيوس وأصحابه الرومانيّون، أصدقاء إيرونيمس، بعد إقدام روفينس على نقل الكتابين الثالث والرابع.

والخفيّة كلّها، إذ إنّهم يتسلّلون إلى قلوب الناس ويخدعون النفوس الضعيفة والواهنة؟[٣] إنّك سوف تعاين لتوّك البلبال يعمّ كلّ ناحية، والاضطراب يستشري، وصيحات تزعق في أرجاء المدينة تناشد بإعدام من هزم دياجير الجهل الشيطانيّة بالنور الذي يوقده سراج الإنجيل. ولكن، ألا فليربأ بنفسه من هذا كلّه من تسوّل له نفسه التمرّس في العلوم الإلهيّة، وهو يحفظ قاعدة الإيمان الجامع.

ينبغي عليّ التنويه بأنّنا قد راعينا هنا قاعدة السلوك نفسها التي أخذنا بها في الكتابين السابقين، معرضين عن نقل ما ظهر مخالفاً لآراء الكاتب الأخرى، ولإيماننا، ومسقطين إيّاه كأنّما أدرجه مغرضون وحرّفوه. وإذا اتّفق له أن أتى بأمر جديد في موضوع الخلائق العاقلة، بمثابة فقهٍ ومران، فلم أسقطه في هذين الكتابين جرياً بما فعلتُ في الكتابين السابقين، ما دام جوهر الإيمان ليس في هذا الأمر. وذلك بأنّه لزام علينا، على حدّ ظنّي، أن نحاجّ في بعض الأضاليل على هذه الطريقة. إلاّ أنّني عَدَدْتُ خليقاً بي أن أعْمَد إلى بعض التشذيب[٤]، لضرورة الإيجاز، كلّما اتّفق له تكرار كلام في هذين الكتابين جاء القول به في الكتابين الأوّلين. بيد أنّ من يقرأ هذه الصفحات وبه رغبة الإفادة منها، لا الطعن فيها، يسلك مسلك الحكيم، فيسأل أناساً أشدّ كفءًا منه أن يفسّروها له[٥]. والحقيقة أنّه لمن العَتَه أن يسأل أحدُنا علماءَ النحو[٦] شرحَ الأبيات التي

---

٣ إلماح سبق روفينس إليه هنا، في فاتحة نقله، غمزاً من جانب خصومه الألدّاء الذين لم ينسَ إساءتهم إليه، وتنويه بما سيأتي في المتن، ٣:٢–٤، بشأن الصراعات التي شنّها الأبالسة ضدّ بني البشر.

٤ حسب روفينس، لم يُسقط نقله كتب أوريجانس إلى اللاتينيّة مقاطع ذات شأن، بل بالعكس حفظها سالمة من تلاعب المغرضين، في مواضيع الخلائق العاقلة. والحال أنّ هذه المواضيع عينها لم تُطْرَق في أيام أوريجانس؛ لذلك جاء الكلام عليها بدعاً في الفكر المسيحيّ الناشئ، وحافزاً لمقارعتها واستجلاء مضمونها كما بسطه أوريجانس. إنّ مقارنة تلك المقاطع التي نقلها روفينس مع مثيلاتها كما وردت عند إيرونيمس ويوستينيانس تشهد على صدق مزاعم روفينس. فهو قد عمد، حقاً، إلى بعض التشذيب في مسائل إقامة النفس في جسم، أو عدم إقامتها فيه، في أثناء طوافها حتى بلوغها مرحلتها الأخيرة!

٥ أنشأ ذيذيمس الأعمى **محطّات** شرح فيها بعض مقاطع من **المبادئ**. إلاّ أنّ التفاسير بدت، فيما بعد، أمراً لا محيد عنه، ولا سيّما عندما تصلّب مناهضو أوريجانس في مواقفهم من تعاليمه. لهذا السبب، نجد روفينس يميل إلى الإطناب في نقل الكتابين الثالث والرابع، لئلا يسيء القارئ فهم مرامه؛ ويعمد إلى إقحام الشروح، والموجزات، والملخّصات في نقله تحقيقاً لمراده.

٦ حسب فيلون، علماء النحو صنفان: صنف يعلّم مبادئ القراءة والكتابة، ثمّ صنف آخر يضع الشروح للشعراء وكتّاب النثر والتاريخ. ومقصد روفينس من كلامه هنا أن يحمل القارئ على استغرابه اللجوء إلى علماء النحو إذا ما شاء فهم قصيدة أو مثلها، والصدّ عن اللجوء إلى أولي العلم في ما يختصّ بالأمور الإلهيّة.

ينظمها الشعراء، وتفسيرَ أضاحيك الهزل، وأن يظنّ بأنّ في وسع امرئ أن يتعلّم من دون معلّم ولا مفسّر ما يقال عن اللّه، والقوّات السماويّة، والكون، دحضًا لأضاليل الحكماء الكافرين والمبتدعين الفاسدة. فإنّ بعضًا من الناس سوف يؤثرون حينئذ أن يكفّروا ما يصعب عليهم، ويغمض، وهم مغرقون في تجاسرهم وجهلهم، بدل أن يتعلّموا فهمه بجدّ منهم واجتهاد كثير.

الكتاب الثالث (٢ : ٤-٤ : ٣)

المقالة السادسة: حريّة الاختيار* (٣ : ١)

٣-١-١ يجب التفكّر في المواعيد الإلهيّة على مثل هذا النحو، حسب رأينا، عندما

---

* تُعدّ هذه المقالة أطول أبحاث الكتاب؛ لذا، لم تأتِ في فقرات، بل حافظ عليها واضعها وحدة متماسكة نظراً إلى الموضوع الذي يبسطه فيها، وإلى خطّة عرضه على القارئ. إنّ المعضلة المطروحة هنا قد أرّقت جفون الفلاسفة الرواقيّين ونغّصت على علماء المسيحيّة الفقهاء هدوء لياليهم. فالأولون يأخذون بالقدريّة والضرورة ركناً ثابتاً في نظرتهم إلى الكون والمخلوقات، لا محيد عنه ولا خطأ فيه؛ وقد شدّ من أزرهم في منحاهم الفكريّ والدينيّ هذا ذوو المعتقدات الفلكيّة. أمّا الآخرون فكان عليهم دحض هذه الخزعبلات السفيهة، وتفنيد مزاعم القدريّة الطائشة بالركون إلى مبدأ الحريّة، وقدرة الكائنات على صنع قرارها بنفسها؛ وقد كسب لهم صراعهم الفوز بإنشاء النـزعة الإنسانيّة، وإشادة صرح الأخلاق والمجازاة في غروب الحياة الدنيا.
وقد شغلت المسألة أوريجانس بنحوٍ خاصّ، إذ يجعل من حريّة الاختيار قاعدة نظرته الكونيّة والإنسانيّة، متوجّهاً بها ضدّ القدريّة الغنوصيّة. وفي المقالة، يظهر أثر المجادلات الفلسفيّة ودحض الشروح التي كان الغنوصيّون يستعملونها لأجل دعم مذهبهم القدريّ. إنّه يمكننا أن نقسمها إلى ثلاثة مقاطع: الأول فلسفيّ، يتناول فيه حركة الكائنات بأنواعها المختلفة جدّاً، ويفصّل في مَنشَئِها إذ قد تصدر حركة ما من خارج الكائن، أو من داخله. وفي هذه الحالة الأخيرة، قد يكون الدفع تلقائيّاً، أي بدون عزم على الحركة، أو مرضيّاً به متى رغب الكائن فيه. إنّ الكائن العاقل ذو طاقة على ضبط الحركات الداخليّة، فإمّا يرغب بها فيقبل إليها راضياً، وإمّا يمقتها فيعرض عنها. إنّ حياته الأدبيّة تتعلّق بحريّة اختياره، فهو يختار الخير ويذبّ عنه الشرّ، على حسب ما يزيّنه له عقله (٣-١-٣). لذلك، حقيق بالكائن العاقل أن ينال عقاباً أو جزاء! فإنّه، عندما يتوانى أمام الدوافع التي تُسلِكه درب الشرّ، يضعف بإرادته ولا يني يتهاوى بأخلاقه من جرى توانيه (٣-١-٤). لذا، لا حيلة عنده لكي يرشق الدوافع بالتهم، بل عليه أن يرمي نفسه بها. وإذا قصد إلى رفعة حاله أتى العلوم، وأقبل بلهفة على التهذيب، فيشحذ بذلك إرادته (٣-١-٥)، ويقيها من غوائل الإسفاف الخلقيّ. وفي اعتقاد أوريجانس أنّ هذا التعليم يستند إلى نصوص كتابيّة عديدة؛ فإنّ العقاب والجزاء اللذين تشير إليهما مراراً يثبتان وجود اختيار حرّ لدى الكائن العاقل (٣-١-٦).
في المقطع الثاني، ينبري أوريجانس إلى مقارعة المبتدعين بالحجّة، هم الذين يركنون إلى الحجّة لكي يوهموا الناس باستقامة عقائدهم. فيبسط آراء أهل العرفان (٣-١-٧)، التي يريدون بها تبيان صحّة دعواهم، ويتعقّب أثرهم في استقائهم براهينهم من الكتاب. إنّ مشهد تصلّب فرعون في مواقفه إزاء موسى، كما يرويه سفر الخروج ٤ : ٢١-٧ : ٣، يفسح في المجال أمام أوريجانس لكي يدلّ القارئ على حجج المبتدعين. فهم يستخرجون منه أثر عمل الله في مبروءاته، التي ليس لديها حيلة سوى الاستكانة له بسبب طبيعتها الدنيا. وعليه، يرى المبتدعون أنّ فرعون طليق من مسؤوليّة احتجاز العبرانيّين، ولم يكن ليختار بملء حريّته مواقفه المتعنّتة، ما دام الله قد قسّى قلبه فيه (٣-١-٨). فينبري أوريجانس، على الأثر، ليطعن في مزاعم

أولئك الواهمين، وليصدّهم عن زعمهم في شأن الألوهة كأنّها مطبوعةَ على الدهاء والمكر. فيبيّن لهم أنّ اللّه يبقى عادلاً في كلّ ما يصنعه (٣-١-٩)، إذ تعمل إحساناته الكثيرة في خلائقه فعل المطر في التربة، التي تنبت شوكاً وزرعاً طيّباً في آنٍ واحد. ويخلص إلى مسؤوليّة النفوس في تقبّل المبادرات الإلهيّة (٣-١-١٠): إنّها مسؤوليّة تؤول إلى الهلاك لو ارتادت النفوس السوء في اختيارها، وإلى النعيم لو اختارت الصلاح. فما تصلّب فرعون، إذاً، سوى تدبير نفسه التي عاندت واستكبرت أمام المعجزات الإلهيّة (٣-١-١١). أمّا طول أناة اللّه فإنّ أوريجانس يصوّره على شكل مماطلة الطبيب إذ يكبّ على شفاء أحد مرضاه؛ فإنّه يأخذه بالحلم، ويتابعه بالصبر على حاله، ويرفق به طالما لم يتماثل للبرء التامّ من عاهته (٣-١-١٢ و١٣). كذلك، يجد أوريجانس في الحارث الذي يفلح الأرض بعناء، ريثما تُنبِت له نبتها وتُثمِر له ثمرها، مثلاً لكي يوضح به طول أناة اللّه الذي لا يبادر إلى معاقبة المتشدّقين على نعمته (٣-١-١٤).

ويتّخذ المتهوّرون لهم حجّة من حز ١١: ١٩-٢٠، حيث يرد كلام على استبدال اللّه قلوباً من حجر بقلوب لحميّة؛ فيزعمون أنّ ثمّة دليلاً على حرمان الخلائق من طاقة على اختيار حرّ. ولكنّ أوريجانس يذكّر هؤلاء بأنّ اللّه سبحانه وتعالى لا يأتي عملاً كهذا إلاّ لدى من أبدى شوقاً صادقاً في امتلاك قلب حيّ (٣-١-١٥). إنّهم يعمدون، كذلك، إلى متى ١٣: ١٠-١١، لكي يتذرّعوا بمخاطبة يسوع الجموع بأمثال، فيستدلّون بها على أنّ خلاص هؤلاء وفهمهم غير متاحين لهم، بل هما بمشيئة إله العهد الجديد الذي يحجبهما عنهم. إلاّ أنّ أوريجانس يتصدّى لأولئك المتعنّتين، ويوقع بهم في شراك أحابيلهم ذاتها، لأنّ إله العهد الجديد يظهر لهم حينئذٍ قاسياً، شأنه شأن إله العهد القديم بحسب أكاذيبهم (٣-١-١٦). أمّا أنّه يحجب عن «الذين هم من خارج» مغزى كلامه الذي يكلّمهم به بأمثال فيردّه أوريجانس إلى ما أمكن استخراجه من تشبيه الطبيب، في ما يتعلّق بتدبير اللّه وطول أناته. بل يزيد معلّم الاسكندريّة على حجّته إفحاماً عندما يثير مسألة أهل صور أمام مناهضيه، وهم كفرة أقلّ حظوة في عينَي الربّ من «الذين هم من خارج»، فلم يقصد إليهم يسوع بتعاليمه. ومع ذلك، يردف أوريجانس، إنّهم سيخلصون يوماً متى اهتدوا إلى نور الحكمة. بيد أنّهم يبدون في حالهم تلك أشدّ بؤساً ممّا يبدو الأمر عليه لدى مدن بحيرة طبريّة، إذ إنّ هؤلاء قد شرّفهم يسوع بزيارة مناطقهم ودساكرهم، بالرغم من التوسّل إليه بأن ينصرف عن تخومهم. فإنه غلب عليهم، بأقلّ تقدير، استكبارهم وعتوّ زهوهم (٣-١-١٧).

كذلك، يقتنص أهل العرفان فرصة أخرى لتقويض بنيان الاختيار الذي يمكن المرء أن يقوم به بحريّة، إذ يرون في رو ٩: ١٦ إثباتاً لزعمهم بأنّه ليس من دور يشارك فيه الإنسان لأجل الحصول على خلاصه. فينبري أوريجانس لادّعاءاتهم، في ٣-١-١٨، ويصرفهم عن أباطيلهم إذ يبرهن لهم أنّ ارتجاء الخير وحده كافٍ لكي يبدو فعلاً حسناً. كذلك هي الحال في مز ١٢٦، فإذا كان الربّ ثمّة باني البيت وحارس المدينة لا ينجم عن هذا القول، بالتالي، أنّ في وسع العسس والبناة الخلود إلى النوم. فإنّ إقدامهم على تجشّم أعباء عملهم منوط بإرادتهم؛ ولكنّ هذه الإرادة غير كافية لإتمام فعل الصلاح، فلا بدّ من أن ترتقي به إذاً إلى درجة أسمى (٣-١-١٩)، بالرغم من عظمة دور اللّه المعجزة القياس. فلو كان الأمر على خلاف هذا لما بادر بولس الرسول إلى رسم مناهج مسلكيّة تعين المؤمن في التفوّق على نكوص إرادته (في ٢: ١٣). ومع هذا، فإنّه ينسب إلى اللّه منشأ الإرادة والعمل (٣-١-٢٠).

إنّ رو ٩: ١٨-٢١ آخر معقل يهرب إليه المبتدعون؛ ولكنّ أوريجانس يلحق بهم إليه لكي يهدم صرح مزاعمهم المتداعي. إنّهم يدّعون بأنّ اللّه لا يترك للإنسان متّسعاً، ولو يسيرًا، حتى يركن إلى اختيار حرّ بالنسبة إلى ما يعمله. أليس تعالى صانع آنية بعضٍ منها للهوان، وبعضٍ للكرامة؟ فيجيب أوريجانس عنهم بأنّ ما يأتي ذكره في ٢تيم ٢: ٢٠-٢١ مطابق لما يرد في رو ٩: ١٨-٢١. إلاّ أنّه يقيم اختياراً حرّاً لدى المخلوق. وعليه، فلا حجّة مقنعة لدى أهل العرفان إذا ظنّوا أنّ لهم حجّة في هذا المقطع الأخير (٣-١-٢١). فإنّ الذي يعمل على تنقية

نَنحو بإدراكنا إلى التأمّل في هذا الدهر السرمديّ الذي لا انتهاء له، وعندما نرمق بهجته وسعادته التي لا توصف[١].

إذ تحتوي البشارة الكنسيّة[٢] على الإيمان بقضاء اللّه في المستقبل، فَتَحُثُّ مصداقيّةُ القضاءِ الناسَ عَبرَهُ على العيش باستقامة وهناء[٣]، وعلى الهرب من الخطيئة بكلّ حال، وتقنعهم بذلك ـ الأمر الذي يعني بلا مراء أنّ في وسعنا العيش عيشة حميدة أو ذميمة ـ أحسب، لأجل ذلك، أنّه يتحتّم عليّ الخوض قليلاً في مسألة حريّة الاختيار، لأنّ كثيرين يتطرّقون علانية إلى النقاش فيها. ولكن، دعونا نبحث في طبيعة حريّة الاختيار والإرادة، ريثما يتسنّى لنا معرفة ما عسى يكون هذا الاختيار!

٣-١-٢ أنواع حركات الكائنات

في عداد الكائنات المتحرّكة[٤] بعضٌ يحمل في ذاته أسباب تحرّكاته، وبعضٌ آخر

ذاته يمسي إناء للكرامة، لا مندوحة له عن كسبه هذا. أمّا أنّ اللّه يجعل بعضاً هواناً، ثمّ بعضاً آخر مكرمة، فالأمر عائد بلا محالة إلى مآثر الشخص أو ملوماته التي ادّخرها لنفسه في وجود سابق، كما يتبيّن الأمر بجلاء في حال يعقوب وعيسو. وإذا بدا على بولس الرسول أنّه يقرّع من يخاطب اللّه كي يحاججه، فلا ينطلي التقريع على موسى الذي تكلّم مع اللّه ثمّ تلقّى منه جواباً (٣-١-٢٢). كذلك، فإنّ المرء الذي يظهر أمام الملإ بأنّه يحمل إناء للكرامة ينقلب على حين غفلة حامل إناء للهوان إذا ما استرسل في غيّ أو في ضلال (٣-١-٢٣). وعليه، فإنّ الرسول بولس يشدّد بكلامه تارة على عمل اللّه، وطوراً على دور الإنسان. إلاّ أنّه لا يناقض هكذا نفسه، لأنّه من الحريّ بالبصير العقل أن يأخذ بكلا الأمرين (٣-١-٢٤).

١ تبدو هذه الفكرة إقحاماً على نصّ **المبادئ**، نظراً إلى غرابتها ضمن إطارها، ولا نجدها في النصّ اليونانيّ، الذي يورد في هذا الموضع مقطعاً آخر. ففيما هذا الأخير مقتبس بحرفه من جامعي أحاديث أوريجانس، يقترن النصّ اللاتينيّ باسم روفينس، ناقل تعاليم أوريجانس الشهير. إلاّ أنّ العبارة ليست، لهذا، من إنشاء روفينس، كما يزعم البعض؛ وإنّما هي نقل أمين على يده، حسب زعمنا. ففي تضاعيف **المبادئ** عدّة مواضع تظهر فيها عبارات في غير إطارها الجدليّ (راجع ١-٧-١؛ ٢-١-١؛ ٢-٤-١ إلخ). وعليه، يغدو لنا أمراً مستساغاً أن يكون روفينس قد عرف مؤلّفات أوريجانس اليونانيّة بنصّها الأصيل، فيما يقدّم لنا نصّ جامعي الأحاديث اليونانيّ نصّاً محرّفاً، إذ قد بتر النَقَلة بعض أجزائه التي لم ينقلوها لنا.

٢ يتناول روفينس الكلام على البشارة الكنسيّة في الكتاب الأول من مؤلّف **المبادئ**، فيما ينشئ مقدّمة له. ويؤكّد فيها أنّ تعليم حريّة الاختيار يستند به أوريجانس إلى تلك البشارة عينها.

٣ العيش باستقامة وهناء هو العيش عيشة مثلى، أي عيشة تليق بالإنسان. وهو يقوم على أساس الإيمان بقضاء اللّه. لذا، تبدو مسألة حريّة الاختيار ركناً رئيساً بالنسبة إلى أخلاقيات الحياة، لا تخلو منها نظرة أوريجانس إلى موضوع الإنسان.

٤ جدير بالانتباه، حقاً، شريط المفردات التي يقسم بها أوريجانس هنا الموجودات موزّعاً إيّاها على أربعة أصناف: ١- صنف أوّل «مركّب من بنية مادّته» الأحاديّة، وهو يتلقّى حركته من خارج؛ ٢- وصنف ثان

يتلقّاها من خارج. فالكائنات المُعدَمَة الحياة، مثلاً، تتحرّك كلّها من خارج فقط: كالحجارة، والخشب، وكلٍّ ضربِ موجودٍ من مثلهما، مركّبٍ من جذر مادّته وحسب، أو قل من جذر جسيماته. إنّه يجب علينا أن ندع جانباً، الآن، المسألة التي تفترض حركة ما عندما تتفتّت الأجساد بالانحلال، لأنّها لا تفضي بالحقيقة إلى المرام الآن. وهناك كائنات أخرى تمتلك في ذاتها علّة حركتها كالحيوانات والأشجار، وكلّ ما يوجد بحياة طبيعيّة أو بنفس[٥]. فقد حلا للبعض أن يُدرِج عروق المعادن[٦] في تعدادها أيضاً؛ ولكنّ ثمّة من يحسب أنّ للنار أيضاً حركتها الذاتيّة، وربّما لينابيع المياه نفسها أيضاً. ويقال إنّ بين التي تمتلك في ذواتها علّة حركاتها بعضاً يتحرّك من تلقاء ذاته، ثمّ بعضاً بذاته[٧]. فيميّز هؤلاء هكذا بين الكائنات التي تتحرّك من ذاتها، لأنّها تحيا، ولكنّها ليست بكائنات حيّة، والكائنات التي تتحرّك بذاتها، أي الكائنات الحيّة، متى تتمثّل فيها صورة ما، صبوة أو دافع يحثّها على أن تتحرّك نحو غرض ما[٨]، أو أن تميل إليه.

«يمتلك في ذاته علّة حركاته»، من حيث إنّها مبدأ حياة طبيعيّة، كالأشجار مثلاً؛ ٣- وصنف ثالث «يتحرّك بذاته» لما فيه من غريزة تعمل فيه الاندفاع نحو فكرة ما، كالحيوانات العجم؛ ٤- وصنف رابع، أخيراً، تمثّله الكائنات العاقلة. ويتحتّم علينا أن نقرّب تقريباً بين هذه الرؤية وعقيدة الرواقيّين في شأن الروح، التي تتّخذ لها مظاهر شتى في قلب الموجودات؛ فإنّ للحجارة صورة أحاديّة، وللنبات صورة حياتيّة، وللحيوانات صورة نفسيّة، وللأنام صورة عقليّة.

٥ ترجمة أخرى ممكنة: «... وكلّ ما يتكوّن من حياة طبيعيّة أو من نفس». هذا ما نقله روفينس في اللاتينيّة. إلاّ أنّنا نحسب أنّه أخطأ في النقل عن نصّ أوريجانس للأسباب الآتية: ١- لم يُراعِ أثر الفكر الرواقيّ على عبارات الإسكندريّ الفذّ؛ فالعقيدة الرواقيّة ترى فعل الروح في الموجودات رؤية بنيان، حتى إنّ «الأشياء جميعاً تُبنى من حياة طبيعيّة...»، وليس أنّها «توجد بحياة ...»، أو أنّها «... تتكوّن من حياة...»؛ ٢- وما يزيد الاعتقاد رسوخاً في أثر النظرة الرواقيّة في فكر أوريجانس صياغة النصّ بلغته اليونانيّة، حيث العطف بالواو، لا بالأداة أو، بين «الحياة الطبيعيّة» و«النفس»، كما فعل روفينس في نقله النصّ عينه، ٣- لم يبلغ روفينس مبلغ أوريجانس الذي رمى إليه حينما عمد إلى لفظي φυσις و ψυχης. لقد نقل روفينس هذين اللفظين بمألوف معناهما، لا بأصله الاشتقاقيّ، حيث الأول يشير إلى «مبدأ الحياة»، والثاني إلى «نسمة الحياة».

٦ توحي ترجمة روفينس بأنّ المعادن ذات طاقة حياتيّة تحتوي عليها في متنها. ولكنّ النصّ اليونانيّ لا يورد شيئاً من قبيل «العروق»؛ فيحسن نقله بلفظ «المعادن» وحسب. حين ذاك، يوجب التفكير الالتفات نحو قدرة المعادن على اجتذاب المعادن، كأنّها تحوز على نبض حياة في داخلها.

٧ الحركة المنبعثة «من تلقاء ذات» الكائن حركة تصدر من طبيعته، كالقطع في موضوع الفأس، والنموّ لدى النباتات؛ أمّا الحركة المنبعثة «بذات الكائن» فتصدر من الدافع الذي يعتمل في داخل الكائن، كالافتراس عند الحيوانات الكاسرة.

٨ «الصورة» المشار إليها إن هي سوى انطباع يأتي الحيوان من خارج. أمّا «الدافع» فهو ردّة فعل الكائن المباشرة على ما يستحثّه، ويأتي على يده من جوفه.

إنّ مثل هذه الصورة، وأعني بها صبوة أو فكرة، تتمثّل أخيراً لدى بعض الحيوانات فتستثيرها عبر حافز طبيعيّ، وتحثّها لكي تأتي حركات مرتّبة ومنظّمة[٩]. هكذا نرى العناكب وقد أوتيت على أثر تصوّر ما، صبوةٍ أو رغبةٍ في النَّسج، أن تقوم بفعل النسج هذا على نحو مرتّب، لأنّ حركة طبيعيّة تثير فيها، بلا ريبة، القصد في إتمام هذا الفعل، دون أن يوجد في هذا الحيوان شعور آخر غير الرغبة في النسج[١٠]. كذلك النحل، حينما ينضّد رفوفاً ويجمع فوقها، كما يقال، عسلاً برّيّاً ليأكله.

٣-١-٣ (٢) حريّة حركة[١١] الكائن العاقل

بيد أنّ الحيوان العاقل يحوز ما خلا هذه الحركات الطبيعيّة قوّة العقل[١٢] التي يفوق بها سائر الحيوانات؛ فتجيز له أن يحكم في الحركات الطبيعيّة، وأن يميّز بينها، فيستنكر بعضًا منها ويتنكّر له، فيما يرضى عن بعضها الآخر ويأنس إليه، كيما يتمكّن حكم العقل من أن يوجّه ويسوس حركات الإنسان من أجل حياة حميدة[١٣]. وينشأ عن هذا أنّ العقل في الإنسان إذ يمتلك في طبيعته القدرة على معرفة الخير والشرّ، والطاقة على اختيار ما رضي عنه عندما ميّز بينهما، فإنّه يُقضى فيه بصواب أنّه يُمتَدح عندما يصطفي ما هو حسن، وأنه يُعاب عندما يتّبع ما هو خزي وفاسد. إلاّ أنّه لا ينبغي جهل هذا، أنّ لدى بعض الحيوانات العُجم حركةً أكثرَ انتظامًا ممّا لدى بعضها الآخر، كما هي الحال عند الكلاب ذات الشمّ المرهف، أو عند أحصنة القتال، حتّى إنّها تبدو للبعض أنّها تتحرّك بشيء من الحسّ العاقل[١٤]. لكنّ هذا لا يتأتّى عن العقل، وإنّما عن

---

٩ وقد تتولّد «الصورة» أيضاً داخل الحيوان، فهي حين ذاك «صبوة» بحسب روفينس، لا من حيث إنّها وليدة غريزة، بل من حيث إنّها انطباع يسقط على المخيّلة فيجتذبها، فيولّد فيها من ثمّ صبوة.

١٠ «... غير الرغبة في النسج» جملة أضافها روفينس من بنات أفكاره على نصّ أوريجانس.

١١ جعلنا رقم المقاطع مطابقاً لنظام العلاّمة دولاري الرقميّ. ثمّ أضفنا إلى جانبه الرقم الذي اتّبعه العلاّمة روبنسن حين رتّب **مجموعة أحاديث** الآباء، وأحطناه بهلالين زيادة في البيان. وعندما يجد القارئ رقماً ثالثاً قد أضيف على ما تقدّم، في مطلع المقطع، ثمّ ذكر ثانية في ثنايا النصّ، فليعلم حين إذٍ أنّ ثمّة اختلافاً في **مجموعة الأحاديث** ظاهراً للعيان في تقسيم الفقرات.

١٢ العقل هو الكلمة أيضاً، وهو الشركة في ابن الله عند أوريجانس. وذلك بأنّ ابن الله هو كلمته أيضاً، وهو العقل الإلهيّ الذي يسوس البرايا كلّها.

١٣ «الحياة الحميدة»، حسب أوريجانس، هي الحياة التي يرضى عنها صاحبها، لا رضى هوى وطيش يحلوان له، وإنّما رضى عقله الذي يميّز أيّ اختيار لائق يجب عليه اعتناقه.

١٤ إنّ تشبيه عمل الإنسان بأفعال الكلاب والأحصنة مقاربة طالما لجأ إليها حكماء الرواقيّة، لاعتقادهم الثابت بأنّ الروح تتجلّى عبر مظاهر شتّى في المعمورة كلّها، إلاّ أنّها متماثلة في جوهر تجلّياتها وإن بدت هذه متباينة أمام ناظريها.

حافز بل عن حركة طبيعيّة تُمنَح لها بقدر أكبر لأجل هذه الغايات، كما يجب الاعتقاد بأقلّ تقدير[١٥]. ولكن، إذ هذه هي حال الحيوان العاقل، كما أنشأنا نقول، تستطيع مثيرات عديدة أن تأتينا نحن بني البشر من خارج وتتمثّل أمام ناظرَينا، وأُذُنَينا، أو سائر أحاسيسنا، لتدفع بنا إلى حركات صالحة أو طالحة، وتستحثّنا عليها. فما يبلغ إلينا هكذا من الخارج، ليس لحرّية خيارنا[١٦] شأن في صدّه عن الوقوع. أمّا النظر فيه كيف يجب علينا أن نفيد ممّا وقع، وتجربته، فإنّما هو شأن العقل فينا وعمله، أي شأن حكمنا. ذلك بأنّنا بحكم هذا العقل نستخدم الدوافع التي تأتينا من خارج، لكي نقوم بما رضي العقل نفسه عنه[١٧]؛ وبه تتّجه حركاتنا الطبيعيّة، حسب ما يطيب له، نحو الصالح أو نحو الطالح.

٣-١-٤ (٣) ليس الإنسان مسيّراً بدوافعه الخارجيّة

إن زَعَمَ أحدٌ أنّ ما يباغتنا من خارج فيستثير حركاتنا هو على نحو كذا، حتى إنّه يستحيلُ علينا أن نتصدّى لما يحثّنا على الخير أو الشرّ، فليُعِرْ مثل هذا انتباهه بعض الشيء إلى نفسه، ولينظر باهتمام إلى حركاته الخاصّة عندما يأخذ سحر رغبةٍ ما بمجامع قلبه، لكي يرى هل هو غير واجدٍ أنّه ما من أمر يحدث قبل أن يمدّه الإدراك برضاه، وقبل أن تواطئ إرادتُهُ الإيحاءَ الفاسد[١٨]، حتى إنّ الشكوى تبدو وقد تقدّم بها هذا أو ذاك من الفريقين، مشفوعة بذرائع ممكنة القبول، كأنّما إلى قاضٍ يتربّع في محكمة قلبنا، لكي يؤتى بالحكم بعد بسط الأسباب في أمر الواجب فعله انطلاقاً من حكم

---

١٥ الجملة «لكنّ هذا لا يتأتّى... في أقلّ تقدير» إضافة عمد إليها روفينس استزادة في الإيضاح. ولكنّها إضافة أمينة إلى فكر أوريجانس، على حدّ ما يمكن القارئ أنّ يتثبّت منه لدى مطالعته حوار أوريجانس مع سلسيوس في شأن الاختلاف بين الإنسان والحيوان: فإنّ هذا الأخير خالٍ من طاقة العقل التي ازدان بها الإنسان لما خلقه الله على صورته تعالى. كذلك، فإنّ الجملة التالية «ولكن، إذ هكذا حال الحيوان... وتستحثّنا عليها» توسّع في مقولة أوريجانس الذي يوجز القول في الموضوع عينه.

١٦ لدى أوريجانس عبارتان لا يكفّ عن استخدامهما كلّما أراد التعبير عن فكرة الحرّية: الأولى το εφ' ημιν مأخوذة عن الرواقيّة، وتشير إلى ما هو راسخ في الذات ونابض بالحثّ على الأفعال؛ والثانية Το αυτεξουσιον تدلّ على الطاقة الذاتيّة على العمل بدون مؤثّر ضاغط.

١٧ القيام بما يرضى العقل عنه ركن رئيس في الصرح الأدبيّ الذي تنادي الرواقيّة به.

١٨ يرى أوريجانس عثرة الإنسان قائمة على أساس من التواطؤ بين الإرادة وقد كبت تحت إيحاء العقل والعقل وقد ضلّ عن قويم السبيل. فالعقل يشتمل، بالتالي، على نوع تحبيذ يؤثر به كذا وكذا، أو على شبه نفور ينصرف به عن كيت وكيت. كذلك، فله «رضاه»، وله «استحسانه»، وله أيضاً «ميله»؛ وهذه كلّها مترادفات. اللفظ الثاني مأثور عند الرواقيّين، الذين يرمون به إلى شيء من الوفاق بين العقل وموضوع ما يمتثل له.

العقل[١٩]. فمن حزم أمره، على سبيل المثال، في أن يعيش في الإمساك والعفّة، وأن يمتنع عن أيّ اقتران بامرأة إذا ما امتثلت أمامه امرأة تستهويه وتدفعه إلى فعل يناقض قصده، ليست هذه المرأة سبب عثرته، ولا هي تجرّه رغم أنفه، ما دام في استطاعته[٢٠] أن يكبح دوافع اللذّة، إذ يتذكّر قراره، ويقهر المتعة التي تسبّبها له المفاتن التي تستثيره، من خلال استكانته للتوبيخات القاسية التي تنهال بها الفضيلة عليه، وأن يثابر بحزم وثبات في مقصده بعد أن يكون قد هزم أحاسيس الشبق كلّها. ومن ثمّ، إذا برز مثل هذه الإثارات لدى أناس نالوا قسطاً أوفر من العلم، وتقوّوا في العلوم الإلهيّة[٢١]، فإنْ هم فطنوا لحال أنفسهم، واستذكروا جميع ما تأمّلوا فيه وتعلّموه من ذي قبل، واتّخذوا لهم سنداً في العقائد القدسيّة، يأنفوا عن هذه الإغراءات جميعاً ويستكرهوا اسمها، لأنّها تستحثّهم، ويحبسوا المشتهيات المعادية متصدّين لها بالعقل فيهم.

٣-١-٥ (٤) ولما كانت الدلائل الطبيعيّة تقيم البرهان، على نحوٍ ما، على حقيقة هذا كلّه، أليس نافلاً أن نلقي تبعة أفعالنا على الأحداث الخارجيّة، وأن نقصي الخطأ عن كاهلنا فيما نحن السبب في ذلك؟! إنّنا نزعم حينئذٍ أنّنا نشبه الخشب والحجارة، التي لا تمتلك حركتها في ذاتها، بل تتلقّى بواعثها من الخارج[٢٢]. وليس كلامنا، وقتئذٍ، بكلامٍ حقّ ولا هو بكلامٍ لائق؛ إنّما هذا الجواب استنباط ليس إلاّ، يفيد نفي الحرّيّة عن الإرادة، إلاّ أن نعتقد بأنّ هذه الأخيرة لا توجد حقاً إلاّ إذا انتفى كلّ شيء يأتي من الخارج ليدفع بنا نحو الخير أو الشرّ. وإن جُعِلَت أسباب الخطايا في شبق الجسد الطبيعيّ ناقض هذا، بالطبع، ما تبديه لنا أنواع التربية كلّها. فكما نشاهد كثيرين ممّن عاشوا قديماً في الخلاعة والشبق سجناء قصوفهم وملذّاتهم، يُبدون قدراً من التحوّل، عندما يُدعَون إلى التعالي عبر التعليم والتهذيب، حتى إنّهم يصبحون وهم شبقون مفسدون مقسطين عفيفين، ويمسون وهم متوحّشون قساةٌ لطيفي الجانب مسالمين[٢٣]،

---

١٩ أضاف روفينس الجملة الآتية «... حتى إنّ المرافعة تبدو... حكم العقل»، تحت تأثير ما سبقها، في ما يختصّ بهيمنة العقل على تحركات المرء وسطوته عليها.

٢٠ يميل روفينس إلى الإسهاب عموماً؛ لا هذا فقط، بل إلى الإفصاح عن الفكرة عينها بقول خلافها، كما الحال هنا. فإنّ أوريجانس يتناول مثل الإنسان الذي يكبو عن ضعف أمام غواية امرأة؛ أمّا روفينس فيرسم حالة المرء الذي يتشدّد إباء وأنفة.

٢١ أنظر ١-٤-١؛ ١-٦:٢-٣، في موضوع التمرّس في العلوم وأهميّته.

٢٢ أنظر ٣- ١:٢-٣. فإنّ نزع حريّة الاختيار من الإنسان يلوي به إلى أن يمسي شيئاً له نسمة حياة، ولكنّه أعزل النفس.

٢٣ يبدو روفينس في ما تقدّم أنّه يوجز، على غير عادته. فهو يدع جانباً فكرة المهتدين الذين يُظهرون غير المهتدين باهتدائهم أنّهم مفرطون وغير قانتين.

كذلك نرى أيضاً آخرين ودعاء ومستقيمي القلوب قد شاهدوا مزاياهم تتعفّر بهذه المعاشر السيّئة[٢٤]، لأنّهم ربّما أنِسوا إلى أناس مقلقين خدّاعين، فيمسون مشابهين لأولئك الذين لا تنقص عنهم أيّ دناءة. هذا ما يحدث في بعض الأحيان لأناس في مقتبل العمر، عاشوا سحابة صباهم في الإمساك أكثر منهم عند تقدّمهم في السنّ، عندما أتيحت لهم حياة أشدّ تحرّراً. إنّ منطق العقل يدلّنا، إذاً، على أنّ ما يأتينا من الخارج ليس لنا حول عليه، وإنّما استخدامه استخداماً حسناً أو سيّئاً يتعلّق بنا، ما دام العقل الذي في داخلنا يميّز كيف يجب استخدامه، ويحكم فيه.

٣-١-٦ (٥) نصوص كتابيّة تشهد على حرّية الاختيار

لكي يوطّد ميخا النبيّ بسلطان الكتاب ما يُظهره منطق العقل، ألا وهو أنّ العيش عيشة حسنة أو عيشةً سيّئة إنّما هو عملنا[٢٥]، دون أن ترغمنا الأحداث الخارجيّة عليه، أو المصائر التي تضيّق علينا كما يعتقد البعض، يشهد بهذه الكلمات: «**قد بيّن لك، أيّها الإنسان، ما هو صالح وما يطلب منك الربّ. إنّما هو أن تجري الحكم، وتحبّ الرحمة، وتسير بتواضع مع إلهك**»[٢٦]. كذلك موسى: «**جعلت أمامك طريق الحياة وطريق الموت، فاخترِ الخير وسِرْ في دربه**»[٢٧]. أو إشعيا أيضاً: «**إن شئتم واستمعتم إليّ فإنّكم تأكلون من طيّبات الأرض. وإن أبيتم وتمرّدتم فالسيف يأكلكم، لأنّ فم الربّ قد تكلّم**»[٢٨]. وقد كتب في سفر المزامير: «**لو سمع لي شعبي، وسلك إسرائيل في طرقي لأذللت أعداءهم بقليل**»[٢٩]. إنّ هذا يدلّ على أنّ الاستماع والسير في طرق اللّه كانا في مقدور الشعب. والمخلّص إذ قال: «**أمّا أنا فأقول لكم: «لا**

---

٢٤ هذا استذكار للآية ١كو ١٥: ٣٣، في نصّ روفينس، لا في نصّ أوريجانس.

٢٥ ثمّة تعديل أجراه روفينس في نصّ ترجمته إزاء نصّ أوريجانس، الذي يورد تأكيده كالآتي: «إنّ العيش عيشة حسنة شأن عملنا، يطلبه اللّه منّا، لا شأن عمله تعالى، ولا عمل أيّ إنسان آخر، أو عمل القَدَر كما يعتقد البعض...». وقد أجراه روفينس بسبب بدعة بيلاجيوس الظاهرة في تعابير أوريجانس، مع كونها انتشرت متأخرة عن الزمن الذي وضع فيه كتاب **المبادئ**. لذلك، أقحم روفينس على النصّ فكرة العيش عيشة سيّئة أيضاً، إلى جانب العيشة الحسنة، وجعل كلا المسلكين مرتبطين بعمل الإنسان. أمّا أوريجانس فلا شأن له بادّعاءات بيلاجيوس، إذ يؤكّد في ٣-١-١٩ على ضرورة النعمة لكي يصيب الإنسان خلاصاً.

٢٦ مي ٦: ٨. ٢٧ تث ٣٠: ١٩ (١٥). ٢٨ إش ١: ١٩ ي.

٢٩ «ورددت يدي على مضايقيهم»: تتمّة المزمور ٨٠: ١٤-١٥ هذه لم ترد في ترجمة روفينس. فهي إمّا أضيفت لاحقاً على نصوص **مجموعة الأحاديث** المدوّنة باليونانيّة، وإمّا أهمل روفينس سهواً ترجمتها من نصّ أوريجانس.

تقاوموا الشرّير»[٣٠]، وأيضاً: «**من سخط على أخيه يناله عقابٌ يوم الدينونة»**[٣١]، وأيضاً: «**من نظر إلى امرأة ليشتهيها، فقد زنى بها في قلبه»**[٣٢]، ماذا تراه يقول عبر هذه الوصايا كلّها، وأخرى غيرها، سوى أنّه في مقدورنا مراعاة ما أُمِرَ به، وأنّنا بصوابٍ نخضع للدينونة نتيجة لهذا، إذا ما أخللنا بما نستطيع مراعاته حقّ الاستطاعة؟ لذلك يقول: «**من يسمع أقوالي هذه ويعمل بها يشبه إنساناً حكيماً بنى بيته على الصخر إلخ. ومن يسمع أقوالي هذه ولا يعمل بها يشبه إنساناً أحمق بنى بيته على الرمل إلخ»**[٣٣]. وعندما يقول للذين عن يمينه: «**تعالوا إليّ يا مباركي أبي، إلخ. لأني جعتُ فأطعمتموني، وعطشت فسقيتموني»**[٣٤]، يقيم الدليل جليّاً على أنّهم كان في مقدورهم أن يستحقّوا هذه الإطراءات، عاملين بالأوامر وحاصلين على المواعيد، فيما وُجد الذين كانوا أهلاً لسماع عكس هذا وإدراكه مذنبين، الذين قيل لهم: «**إذهبوا عني، يا ملاعين، إلى النار الأبديّة»**[٣٥].

لنرَ أيضاً بأيّ كلام يخاطبنا بولس الرسول، نحن الذين نحوز على سلطان حريّة الاختيار، ونمتلك فينا أسباب خلاصنا وهلاكنا، إذ يقول: «**أتحتقر غنى لطفه وصبره وطول أناته، غير عالم أنّ لطف الله يدعوك إلى التوبة؟ بيد أنّك بتصلّبك وقساوة قلبك الغير التائب، تدّخر لنفسك غضباً ليوم الغضب واعتلان دينونة الله العادلة، الذي سيجازي كلّ واحد بحسب أعماله: بالحياة الأبديّة للذين بالصبر على العمل الصالح يطلبون المجد والكرامة والخلود؛ وبالغضب والسخط على الذين هم من أهل المخاصمة، الذين لا ينقادون للحقّ بل ينقادون للشرّ. الشدّة والضيق على كلّ نفس إنسان يفعل السوء، اليهوديّ أولاً ثمّ اليونانيّ، والمجد والكرامة والسلام لكلّ من يصنع الخير، اليهوديّ أولاً ثمّ اليوناني»**[٣٦]. إنّك ستجد في الأسفار المقدّسة تأكيدات كثيرة لا عدّ لها، تُثبتُ أجلى إثبات حيازتنا الطاقة على حريّة الاختيار. أمّا سوى ذلك فضرب من الخيال أن نُعطى أوامر لنخلص بعملنا بها، أو لنهلك بميلنا عنها، إذا لم تكن لدينا القدرة، في ذواتنا، على مراعاتها[٣٧]؟

---

٣٠ متى ٥: ٣٩. ٣١ متى ٥: ٢٢.

٣٢ متى ٥: ٢٨. لا يبدو العقاب الذي يتهدّد الخطأة على وفاق مع برّ الله إلاّ حينما يحمل الإنسان وزره. لذلك، فإنّ حريّة الاختيار أمر ترسيه الأخلاق، وتدعو إليه المجازاة في نهاية الزمان.

٣٣ متى ٧: ٢٤ي. ٣٤ متى ٢٥: ٣٤ ي. ٣٥ متى ٢٥: ٤١.

٣٦ رو ٢: ٤ ي. ٣٧ «أمّا سوى ذلك... على مراعاتها» إضافة في نصّ روفينس، لا فائدة ترجى منها.

٣-١-٧ (٦) نصوص كتابيّة تخالف حريّة الاختيار

ولكن، إذ نقع في الكتب السماويّة على بعض أقوال قد صِيغَت بنحوٍ يمكن فهمها فيه بمعنى مخالف، سوف نستعرض عدداً منها فنناقشه على حسب قاعدة التقوى، حتى نأتيه بحلّ، لعلّ حلّ الأقوال الأخرى، المشابهة لها، والتي تبدو كأنّها تنفي حريّة الاختيار، يغدو جليّاً انطلاقاً من الحالات المشار إليها[٣٨]. إنّ عدداً كبيراً يتأثّر بما يقوله اللّه مرّات عديدة عن فرعون: «**أما أنا فسأقسّي قلب فرعون**»[٣٩]. فإن قسّاه اللّه، فأثم بعد ذلك بفعل القساوة فيه، ليس هو علّة إثمه. وإذا الأمر على هذا النحو، فلا يبدو فرعون أنّه ذو حريّة اختيار، فيثبت إذاً بالمنطق، حسب هذا المثل، أنّ جميع الذين يهلكون أيضاً ليس لهم في حريّة اختيارهم علّة هلاكهم. وإنّ ما جاء في حزقيال: «**سوف أنزع منهم قلوبهم الحَجِرة، وأضع لهم قلوباً من لحم، حتى يسلكوا في وصاياي ويحفظوا رسومي**»[٤٠]، يحمل البعض على التفكير بأنّه اللّه من يَهَب السلوك في وصاياه وحِفظِ رسومه[٤١]، لأنّه هو تعالى، بإزالته العائقَ من أمام حِفظِ وصاياه، القلبَ الحَجِر، يضع ويزرع قلباً أفضل، وأشدّ إحساساً، قلباً يدعوه من لحم.

لنفحصنّ أيضاً معنى ما أجاب به الربّ والمخلّص، في الإنجيل، عن الذين سألوه لماذا كان يخاطب الجموع بأمثال[٤٢]، قال: «**لئلاّ يروا وهم ناظرون، ولئلاّ يسمعوا وهم سامعون، ولا يفهموا، كي لا يعودوا فيُغفر لهم**»[٤٣]. لكنّ بولس يقول أيضاً: «**فليس الأمر إذاً عمل الذي يريد، ولا الذي يسعى، وإنّما عمل اللّه الذي يرحم**»[٤٤]. وفي مكان آخر أيضاً: «**الإرادة والعمل كلاهما من اللّه**»[٤٥]. ثمّ في مكان آخر: «**إنّه يرحم من يشاء، ويقسّي من يشاء. أتقول لي إذاً: «لماذا يشكو أيضاً؟ من يعاند مشيئته؟ من أنت، أيّها الإنسان، لتجيب اللّه؟ أتقول الجبلة لجابلها: لماذا صنعتني هكذا؟ أليس في قدرة الخزّاف الذي يصنع الفخّار أن يصنع من الجبلة نفسها إناءً للكرامة، ثمّ إناء آخر للهوان؟**»[٤٦]. تبدو هذه النصوص وأشباهها ذات

---

٣٨ تقصر الجملة في النصّ اللاتينيّ عنها في النصّ اليونانيّ، بل تحمل مدلولاً أدنى تعبيراً عنه في اليونانيّة. كذلك، فالإلماح إلى «قاعدة التقوى» فيها ناقص في اليونانيّة، كما في ٣-١-٢٣، وفي ٣-٥-٣.

٣٩ خر ٤: ٢١؛ ٧: ٣.

٤٠ حز ١١: ١٩ي.

٤١ مز ١٠٤: ٤٥.

٤٢ متى ١٣: ١٠.

٤٣ مر ٤: ١٢.

٤٤ رو ٩: ١٦.

٤٥ في ٢: ١٣.

٤٦ رو ٩: ١٦ ي.

قدرة ناجزة على كفّ الكثيرين عن التفكير بأنّ لكلّ واحد حريّة اختياره، إذ تسوّل لهم أنّ المرء يخلص أو يهلك، على ما يبدو، حسب مرضاة اللّه.

٣-١-٨ (٧) جدال ضدّ أتباع العرفان

لنبدأنّ[٤٧]، أولاً، بما قيل لفرعون، وقد بدا كأنّ اللّه قسّى قلبه كي يردعه عن إطلاق الشعب. وسوف نخوض في الوقت نفسه في قول الرسول هذا: «**يرحم من يشاء، ويقسّي من يشاء**». إنّ المبتدعين يركنون إلى هذه النصوص خصوصاً زاعمين أنّه ليس في استطاعتنا أن نخلص، بل إنّما ثمّة طبائعُ أنفسٍ سوف تهلك أو تخلص مهما كانت الحال، لشدّة ما يستحيل الأمر على نفسٍ ذات طبيعة سيّئة أن تغدو حسنة، ونفسٍ ذات طبيعة حسنة أن تغدو سيّئة. لهذا يقولون إنّ فرعون إذ هو من طبيعة هالكة[٤٨] قد قسّاه اللّه، الذي يقسّي من هم من طبيعة أرضيّة، ويرحم من هم من طبيعة روحيّة. هلمّ نرَ، أولاً، ما يريدون من تأكيدهم؛ ولنستفسرنّهم عساهم يحيرون علينا الجواب[٤٩]، عن تأكيدهم هل كان فرعون ذا طبيعة أرضيّة يسمّونها هالكة! لا ريبة في أنّهم سيجيبون: أجل، إنّه ذو طبيعة أرضيّة. فإذا كان، بالتالي، ذا طبيعة أرضيّة لما استطاع قطّ أن يؤمن باللّه، وأن يخضع له، بسبب مقاومة طبيعته. فإن كان عاصياً بالطبيعة، فما حاجته بعد إلى أن يقسّي اللّه قلبه، لا لمرّة واحدة، بل مراراً وتكراراً، لولا أنّه كان ممكناً له أن يُقنَع؟ إنّ الذي ليس هو قاسياً بطبيعته، ذاك وحده يمكن القول فيه إنّ آخر يقسّيه. ولكن، إذا لم يكن قاسياً يترتّب على هذا بنحوٍ منطقيّ أنّه لم يكن ذا طبيعة أرضيّة، وإنّما كان يقدر أن يستسلم بعد أن أصابته الآياتُ والعجائب. إلا أنّ اللّه كان في حاجةٍ إليه[٥٠]، لكي يظهر فيه قدرته لأجل خلاص الكثيرين. كان تعالى في حاجةٍ إلى مقاومته الطويلة، وإلى تصدّيه لمشيئة اللّه؛ لهذا، قيل فيه إنّ قلبه قد تقسّى.

---

٤٧ يعمد روفينس إلى كثير من التوسّع في هذا المقطع، بقصد الشرح، فيتصرّف في نقله إلى اللاتينيّة.

٤٨ يستعمل أوريجانس ألفاظ أتباع فالنتينس نفسها: «ذوو الطبيعة الهالكة» صياغة مال إليها روفينس، مؤثراً إيّاها على عبارة «الترابيّين»، أو «الأرضيّين» كما يحلو لأولئك المبتدعين أن يسمّوا ذوي الطبيعة الهالكة.

٤٩ لا بدع في أنّ أوريجانس يودّ الحجاج على أساس الدحض العلميّ؛ لذلك، يُرى وهو ينقضّ على مقارعة خصومه من أتباع فالنتينس بناء على ما يقدّمونه في تفاسيرهم. فلو كان فرعون هالكاً بطبيعته لما لزم أن يقسّي اللّه قلبه. ولكن، بما أنّ اللّه قد قسّى بالحقيقة قلبه فإنّ فرعون أمكنه بالتالي أن يسلك سلوكاً مختلفاً قبل ذلك، وليس هو بالتالي بمحتوم عليه الانقياد للشرّ.

٥٠ يكمن وراء هذا الإثبات نفحةُ نظرةٍ يونانيّة تولي الشرّ بعض المنزلة في تناغم الكون. وإذ إنّ أوريجانس يتبنّى هذه المقولة هنا، إلاّ أنّه لا يركن إليها في سائر دفاعه. أمّا الداعي إلى اللجوء إليها في معرض الكلام على الطبائع فالضرورة إلى صرف المبتدعين عن دعواهم، وهم القائلون بالقدريّة والحتميّة.

دونكم الجواب الأول نحيره ضدّ المبتدعين لكي نطيح بتأكيدهم أنّ فرعون كان هالكاً بطبيعته؛ وسوف ننحو النحو عينه ضدّهم في موضوع كلمات بولس الرسول. فما الذي يقسّيه اللّه، حسب رأيكم؟ أليس، بالطبع، أولئك الذين تدعونهم ذوي الطبيعة الهالكة؟ وما كانوا تراهم فاعلين، يا صاحِ، لولا أنّهم لم يُقَسَّوا؟ إن يذهبوا حقاً من القسوة إلى الهلاك لا يموتوا بسبب طبيعتهم، ولكن بسبب ما يقع لهم. والآن، قولوا لنا، من الذي يرحمه اللّه؟ بالطبع، هم أولئك الذين يجب أن يخلصوا. ولمَ حاجتهم إلى رحمة ثانية ما داموا سوف يخلصون بالطبيعة[٥١] دفعة واحدة، فيبلغون إلى السعادة بطبيعة الحال؟ إلاّ أن يدلّ هذا على أنّهم إذ كان ممكنًا لهم أنهم سيموتون، ينالون رحمة لئلا يموتوا هم أيضاً، بل يحرزون الخلاص ويحوزون على الملكوت المهيّأ للأتقياء. إنّ هذا كلّه ضدّ الذين يدّعون، عبر أقاصيص جوفاء، أنّ ثمّة طبائع حسنة أو فاسدة، أي أرضيّة أو روحيّة، بها يُناط حسب زعمهم خلاص كلّ واحد، أو هلاكه[٥٢].

٣-١-٩ (٨) يجب الإجابة الآن عن أولئك الذين يقيمون أنّ إله الناموس عادل فقط، وليس هو بصالح. كيف يصوّرون لأنفسهم أنّ قلب فرعون قد قسّاه اللّه؟ بأيّ وسائل، ولأيّ غاية؟ إنّه ينبغي تفحّص وجهة نظر اللّه وقصده، العادل والصالح على حسب اعتقادنا، والعادل فقط حسب ظنّهم. فليبيّنوا لنا كيف يعدل اللّه في صنعه[٥٣] ـ وهم أنفسهم يعترفون به أنّه عادل، على كلّ حال ـ إذ إنّه يقسّي قلب الإنسان حتّى لَيحمله فعل القسوة هذا على أن يخطأ ويموت! كيف لامرئ أن يذود عن عدل اللّه في حالة كهذه، إذا كان هو نفسه سبب هلاك للذين يبطش بهم من ثمّ لما له من سلطان

---

٥١ يريد أوريجانس أن يقول إنّه لا أحد يمكنه أن يدّعي امتلاكه طبيعة لا حاجة بها إلى رحمة اللّه، وكأنّها إلهيّة. وفي قوله هذا غمز من جانب أهل العرفان، الذين زعموا بأنّ ذواتهم تشترك، وإن على درجة دنيا، في الذات الإلهيّة. لا شكّ أنّ أوريجانس يعلّم أنّ للطبائع العاقلة شركة مع الطبيعة الإلهيّة، على أثر خلقها على صورة اللّه؛ إلا أنّ تلك الشركة قرابة، لا تماثل أو تماهٍ؛ إنّها شركة عرضيّة، لا جوهريّة. لذلك، بوسعها أن تنمو وأن تتضاءل؛ وهذا ما يميّزها مقابل شركة ابن اللّه مع أبيه. أنظر ٤-٤ : ٩-١٠، الحاشية ٨٥.

٥٢ الجملة «إنّ هذا كلّه... أو هلاكه» إضافة وضعها روفينس بمثابة شرح لما تقدّم عرضه، ومن قبيل الختم عليه. وفي اعتقاده أنّ الجواب يخاطب أتباع فالنتينس على وجه التحديد، فيما يشير في ٣-١-٩ إلى أنّه موجّه ضدّ أتباع مرقيون، الذين يميّزون بين اللّه العادل واللّه الصالح. لذلك، فهو يشير بالبنان إلى ما يخاله أوريجانس عبر نصّه.

٥٣ لا يؤلّف تحدّي أوريجانس اعتراضاً على كون اللّه عادلاً، وإنّما يريد به إفحام أتباع مرقيون بأنّه عادل وصالح في آنٍ واحد. ذلك بأنّهم يفرّقون بين إله العهد القديم، العادل، وإله العهد الجديد، الصالح. أنظر ٢-٥-٢.

الحاكم، لأنّهم قد قَسُوا وكفروا؟ ولماذا يُوبِّخ فرعون بهذه الكلمات: «**بما أنّك لا تريد أن تدع شعبي ينطلق، ها أنا أضرب كلّ أبكار مصر، وبكرك كذلك**»[٥٤]، وبكلّ ما ينطق به اللّه، حسب الكتاب، مخاطباً فرعون بواسطة موسى؟ على من يُصَدِّق، بالواقع، كلّ ما يرويه الكتاب وبه رغبة لإبداء عدل إله الناموس والأنبياء أن يشرح هذه المقاطع، ويبيّن أنّها لا تناقض عدل اللّه في شيء. ذلك أنّها وإن كتمت صلاحه تشهد مع ذلك، أقلّه، على عدله، إنّه الديّان وخالق العالم[٥٥]. أمّا أولئك الذين يقيمون أنّ خالق هذا العالم هو الشرّير، أعني به إبليس[٥٦]، فينبغي الإجابة عنهم[٥٧] بطريقةٍ أخرى[٥٨].

٣-١-١٠ (٩) استنباط حلّ

وأمّا نحن فإذ نعترف باللّه الذي كلّمنا بموسى لا أنّه عادل وحسب، بل صالح، فلنتقصَّ باعتناء كيف يناسب من هو عادل وصالح أن يقسّي قلب فرعون. لنرَ، بالواقع، هل نستطيع حلاًّ لهذه المعضلة، ونحن نتتبّع الرسول بولس، ضاربين لنا أمثالاً أو تشابيه، ومظهرين بهذا كيف يرحم اللّه بالفعل الواحد عينه هذا ويقسّي ذاك[٥٩]، دون أن يشاء حمل القسوة إلى من تقسّى، ودون أن يكون قد سلك بحيث إنّ ذاك قد تقسّى. فعندما

---

٥٤ خر ٤: ٢٣؛ ٩: ١٧، إلخ.

٥٥ الجملة «ذلك أنّها وإن... العالم» إضافة عمد روفينس إليها، لأجل التوسّع في الشرح.

٥٦ لا يتماهى اللّه وإبليس عند أتباع مرقيون، حسب نصّ أوريجانس؛ أمّا روفينس فيبعث في النصّ معنى مماثلاً بشيء من التهوّر. فإنّ مرقيون أقرّ بإله العهد القديم وبإبليس إلى جانبه. ربّما ينجم شرح روفينس إما من اعتقاده بأنّ أوريجانس عرف المذهب المانويّ، وإما من انضمام أتباع مرقيون في مرحلة متأخّرة إلى هذا المذهب عينه.

٥٧ يُسْقِط روفينس عن عدم دراية، في هذا الموضع، عبارة «والرأس حاسر» الموجودة في النصّ اليونانيّ. وهي قول شائع لدى عظماء الكلمة بين المتكلّمين باليونانيّة، أورده أفلاطون في مؤلّفه Phèdre، وكان يريد به الإفصاح عن معنى الإباء والمروءة، ثمّ ما لبث أن احتلّ مكانة مرموقة على ألسن المتفوّهين. وقد استعمله الذهبيّ الفم وغريغوريوس النـزينـزيّ.

٥٨ عندما يحدّد أوريجانس عقيدة خصومه تتّضح هويّة هؤلاء: إنّهم ينادون، حسب أوريجانس، بأنّ إبليس خالق العالم. ولكنّ المعنيّين إنّما هم أتباع مرقيون حسب سياق الجدال الذي ينشئه معلّم الإسكندريّة؛ فإنّ تفسير خر ٤: ٢١، وما جاء تحليله في ٢-٥-٢ لا بدّ من أن يفضي إليهم. بيد أنّه لا أتباع مرقيون ولا دعاة العرفان تجرّأوا يوماً على مثل هذا الاعتقاد؛ المانويّون وحدهم جسروا على اعتبار الخالق إلهاً مفسداً.

٥٩ رو ٩: ١٨. يبسط أوريجانس في هذا الموضع تفسيره الخاصّ بالآية خر ٤: ٢١؛ فهو يحافظ على اختيار الإنسان الحرّ محافظته على صلاح اللّه وبرّه، أو عدله، في آنٍ واحد. إنّ اللّه يريد الخير للإنسان؛ ولكنّ الإنسان، بسبب اختياره الحرّ، قد يبدي استحساناً لما يريد اللّه له، أو انصرافاً عنه، فيجرّ بذلك على نفسه الثواب أو العقاب.

يستخدم هو نفسه اللطف والصبر تجاه من يسير اللطفُ بهم، والصبرُ، إلى الاستخفاف والإسفاف، يتقسّى قلبهم بإرجاء عقاب معاصيهم. ومن يجعلون لأنفسهم من لطفه وصبره[٦٠] مناسبة للندم والإصلاح يُرحَمون. دوننا التشبيه الذي يعمد بولس الرسول إليه في الرسالة إلى العبرانيّين[٦١]، لعلّنا نوضح بأجلى بيان ما نقول به[٦٢]: «**إنّ الأرض التي ارتوت من الأمطار المتوافرة عليها، فأخرجت نباتاً يصلح للذين يحرثونها، تنال البركات من اللّه. وأمّا إن أنبتت شوكاً وحسكاً فتُرْذَل، وتدانيها اللعنة، وعاقبتها الحريق**»[٦٣]. تُظهِر الكلمات التي أخذناها عن بولس أنّ عمل اللّه الواحد نفسه إذ يمطر على الأرض يخرج ثماراً جيّدة من أرض تُحرَث بعناية، وشوكاً وحسكاً من أرض أخرى تُرِكَت لشأنها بوراً. وإذا ما جعلناه يقول مشخّصين المطر[٦٤] بعض الشيء: هذا أنا، المطر، الذي أخرج الثمار الجيّدة؛ وأنا هو الذي أخرج الشوك والحسك. قد يبدو ذلك عسيراً على التلفّظ به؛ ولكنّه، رغم هذا، صدق! فلولا المطر ما من ثمار، ولا شوك، ولا حسك، فيما الأرض تخرج من ذاتها هذه كلّها إذا ما هطلت الأمطار. ولكن، رغم أنّ الأرض تنبت نوعين من الأعشاب بفضل المطر، إلاّ أنّ هذا التباين لا يُعزى بصواب إلى المطر، بل تقع تهمة إنبات نبات رديء موقعاً صادقاً على أولئك الذين أعرضوا عن القيام بما ينبغي وهم قادرون، من حرثٍ بجدٍّ مراراً وتكراراً، وفَلْق التربة، ونَبْش المتلبّد بمعازق ضخمة، وشذب الجذور غير الصالحة كلّها واقتلاعها من النباتات المضرّة، ثمّ إعداد أراضٍ ممهّدة ومسوّاة تسوية حديثة للأمطار القادمة، علاوةً على ما تقتضيه فلاحة مثل هذه من عمل وعناية. لذا، فأولئك يجنون الثمار التي تناسب كسلهم مناسبة،

---

٦٠ رو ٢: ٤.

٦١ يذكر أوريجانس الرسالة إلى العبرانيّين مراراً، وينسبها دونما تلكؤ إلى بولس الرسول. بيد أنّ أوسابيوس، أسقف قيصريّة، يورد في **تاريخه الكنسيّ** أنّ أوريجانس يقرّ للرسالة المذكورة بأنّ ما جاء فيها من أفكار إنّما هو نتاج تعليم بولس، وأنّ الإنشاء مع ذلك ليس إنشاءه. فهو، أي أوريجانس، يعتقد بأنّ الرسالة كتبها أحد أنسباء الرسول، لوقا، أو أكليمنضس الرومانيّ.

٦٢ المقطع «فعندما يستخدم هو نفسه... ما نقول به» توسّع تصرّف روفينس في وضعه هنا بدون نقله عن نصّ أوريجانس، مستبقاً بعض الشيء مناقشة الإسكندريّ وممهّداً لها.

٦٣ عب ٦: ٧ي.

٦٤ يلجأ روفينس، لا أوريجانس، إلى تشخيص المطر حتى يحفظ للّه تعاليه عن المبروءات. لذلك، يبدّل أيضاً في لفظ أوريجانس: فعوض «قد يبدو ذلك **مشيناً**...»، يقول في نقله العبارة: «قد يبدو ذلك **عسيراً**...».

وأعني بها الأشواك والقرّاص[٦٥]. وهكذا، يرتاد إحسانُ المطر بمساواةٍ مُطبقة كلَّ ضربِ تربة، ولكنّ عملَ المطر الواحد نفسه يجعل الأرض التي حُرِثَت تنتج ثماراً ذات نفعٍ، بركةً للحارثين الأشدّاء والمجدّين، والأرضَ التي غدت قاسية بسبب كسل الحارثين تنتج أشواكاً وقرّاصاً[٦٦]. وعليه، ندرك أنّ الآيات والعجائب التي يصنعها اللّه أشبه بالمطر المنهمر من لدن اللّه في الأعالي، وأنّ مقاصد البشر ومشيئاتهم[٦٧] كأرض بائرة أو منبوشة. إنّهما كلتيهما ذات طبيعة واحدة، كما هي حال كلّ أرض إزاء أرضٍ أخرى؛ إلاّ أنهما لم تُحرَثا الحرث نفسه وحسب. فيترتّب بأنّ مقصد كلّ أحدٍ يتصلّب إن لبث بدون حرث، وَعْراً، ومتوحّشاً، على حسب عجائب اللّه ومعجزاته، فيغدو أكثر رعونة مع نفسه، وأشدّ وخزاً؛ أو، بالعكس، يلْطُف ويُخْلِد كلّه إلى الاستكانة إن تنقّى من نقائصه وعُزِق.

٣-١-١١ (١٠) لن يذهب استخدامنا تشبيهاً آخر سُدى، لكي نقيم البرهان على ذلك بجلاء أنصع[٦٨]. فلو قلنا، مثلاً، إنّ الشمس تجفّف وتذيب لم يأتِ جزمنا هذا خاطئًا، مع أنّ لدينا هنا عمليّتين متضادّتين، إذ إنّ فعل الحرارة الشمسيّة الواحد نفسه يذيب الشمع، ويجفّف الطين ويجمعه بعضه إلى بعض. ليس أنّه يعمل في الشمع غير عمله في الطين، بيد أنّ ميزة الطين شيء، وميزة الشمع شيء آخر، مع كونهما واحداً من حيث الطبيعة إذ إنّهما يخرجان كلاهما من التراب[٦٩]. هكذا أيضاً عملُ اللّه الواحدُ

---

٦٥ إنّ المقطع «ولكن، رغم أنّ الأرض تنبت.. الأشواك والقرّاص» ليس ترجمة لما يُقرأ في نصّ أوريجانس، بل محض إنشاء عمد روفينس إلى وضعه توسّعاً وإمعاناً في التأمّل بالتشبيه الذي جاء به أوريجانس. وقد استبدل روفينس به المقطع التالي من نصّ أوريجانس اليونانيّ: «ولكن، عندما تخرج الأرض التي شربت من المطر المنهال عليها أشواكاً وقرّاصاً تُنبَذ وتُلعَن». إنّ هذا التوسّع يدلّ على تمرّس روفينس في الحياة الرهبانيّة، القائمة على حرث الأرض إلى جانب حياة النسك والصلاة.

٦٦ المقطع «وهكذا... وقرّاصاً» أطول ممّا في النصّ اليونانيّ.

٦٧ إنّ اللفظ اليونانيّ الذي يستعمله أوريجانس لكي يدلّ به على معنى «المشيئة» غير اللفظ المألوف للدلالة على هذا المعنى. فقد عمد معلّم الإسكندريّة إلى استعمال προαιρεσεις، اللفظ المحبّب لدى الرواقيّين لكي يفيد معنى القوّة الداخليّة التي تنشد إحراز الغاية. فيما يعني اللفظ عند أولئك قوّة داخليّة تندفع بالكائن اندفاعاً طائشاً فتحمله على السلوك.

٦٨ تمهيد يستهلّ به روفينس ما سوف يأتي.

٦٩ لا يظهر المقطع «ليس أنّه يعمل في الشمع... من التراب» إلاّ في نصّ روفينس اللاتينيّ. بيد أنّ دقّة التمييز التي ينطوي عليها المقطع تجعل أمر اختصاصه بروفينس عسر القبول بعض الشيء. إنّه شأن من شؤون علم الكينونة الذي برع به أوريجانس في مقارعة خصومه. ولكنّ السؤال الكبير الذي يفرض نفسه علينا يطرح معضلة إسقاط العبارة من نصّ أوريجانس، وإعراض جامعي الأحاديث عن إيرادها في مجموعتهم.

عينُه الذي كان يُنجِزُه بآيات وعجائب بواسطة موسى: فبه كان يكشف عن قسوة فرعون الصادرة من سوء نواياه؛ وبه كان يُظهِر طاعة المصريّين الذين اختلطوا ببني إسرائيل، وغادروا مصر بحسب الكتاب[٧٠] مع العبرانيّين. ولكنّ ما جاء به الكتاب في أمر فرعون، من أنّ قلبه راح يستكين شيئاً فشيئاً حتى إنّه قال ذات مرّة: «**لا تبتعدوا، بل امضوا مسيرة ثلاثة أيام؛ ولكن اتركوا نساءكم وأطفالكم وماشيتكم**»[٧١]، وكلّ ما جاء مبيّناً أنّه كان ينصاع الفينة بعد الفينة إلى الآيات والعجائب، ما تراه يريد به سوى هذا أنّ قوّة الآيات والعجائب سَرَت إليه قليلاً، دون أن تعمل فيه، مع ذلك، قدر ما كان ينبغي؟ لو كان فعل التقسية آخذاً في جريه، على ما يحسب الكثيرون[٧٢]، لما شوهد فرعون يطيع في أمور غير ذات شأن!

وإني أحسب أيضاً أنّ بسط هذه الطريقة في الكلام[٧٣] على حسب العادة الشائعة لا يُرى نافلاً، وأعني به مبنى الخطاب الذي استُعمل في معرض التقسية. ففي كثير من الأحيان، بالواقع، يخاطب أسياد ذوو فضل شديد عبيداً لهم قد انقلبوا وقحين جدّاً وأنذالاً، على أثر صبر أسيادهم الشديد عليهم وحِلْمهم، فيقولون: أنا جعلتُك على ما صرتَ أنت إليه، وأنا خسرتُك؛ فقد سار بك صبري عليك إلى أسوأ. أنا السبب في تحوّلك عني إلى ذهن متعنّت ورديء، إذ لم أعاقبك في حينه على كلّ إساءاتك، حسب ما تستحقّ! إنّه ينبغي، بالواقع، التنويه بوضوحٍ إلى طريقة الكلام ومبنى هذا الخطاب، حتى نفهم طبيعة ما يقال على حقيقته، فلا نقول قول اغتياب في هذه الكلمة[٧٤]، إذ إنّنا لم نتقصَّ باعتناءٍ مناسبٍ معناها الخاصّ. ها هو، في الحقيقة، بولس الرسول يقول لمن تعنّت في خطاياه، وكان يعالج مسائل مماثلة: **أتحتقر غنى لطفه،**

---

٧٠ خر ١٢: ٣٨.

٧١ خر ١٠: ٩. لا يرد لفظا «أطفالكم وماشيتكم» في نصّ أوريجانس؛ فهما إضافة. كذلك، ليس نصّ أوريجانس باستشهاد حرفيّ، ولا نصّ روفينس أيضاً. إنّهما كناية عن حشد آيات متفرّقة في واحدة.

٧٢ أجل، لو كان فعل التقسية آخذاً في جريه لما أجاز فرعون مغادرة العبرانيّين.

٧٣ يغلب أن يبادر أوريجانس إلى تفسير حرفيّ لبعض النصوص الكتابيّة حتى يستخرج منها، فيما بعد، استعارات تفيده في مناقشته ضدّ أصحاب البدع المختلفة. ولكنّ هذا التشبّث بالحرف يحول غالباً دون إلمامه بسياق النصوص النفسيّ، فيميل به إلى تفسيرات بعيدة لا تطابق مغزى النصوص الكتابيّة. فها هو هنا يشرع برسم إطار نفسيّ لا نظنّ أنّه الإطار الوضعيّ الذي صيغت فيه النصوص التي يتعرّض لها.

٧٤ المقصود ابن اللّه. ذلك بأنّ الكلمة والكتاب كليهما كلام اللّه، فليسا خطابين مختلفين، بل واحد. إنّ الكتاب نفسه كناية عن تجسّد ابن اللّه قبل الدهور في حرف مقروء، مماثل لتجسّده في لحم ودم.

وصبره، وطول أناته، غير عالم أنّ لطف اللّه يدعوك إلى التوبة؟ بيد أنّك بتصلّبك وقسوة قلبك الغير التائب، تدّخر لنفسك غضباً ليوم الغضب واعتلان دينونة اللّه العادلة[٧٥]. لنطبّقْ على فرعون ما يقوله الرسول للهائم في الإثم، وكأنّه قد نُطِق به لأجله. وانظر، أتراه لا ينطبق هذا عليه أيضاً ما دام قد اكتنز لنفسه الغضب وادّخره ليوم الغضب، بحسب قسوة قلبه وتعنّته، لأنّ قسوته ما كانت لتنجلي قطّ فتظهر على هذا النحو، لولا آيات وعجائب قد تتالت بأعداد وعظائم فائقة.

٣-١-١٢ (١١) كأنّي باللّه طبيب

ولكن، إذا بدت البراهين التي أدلينا بها ذاتَ حجّة واهية، وإثارتُنا التشبيهَ الذي اقتبسناه عن الرسول ذاتَ ضمانة قليلة أيضاً، فلنأتِ لنا علاوةً عليها بتأييدٍ من سلطة الأنبياء، ولننظر إلى ما يُنْذِر به الأنبياءُ أولئك الذين استحقّتِ استقامةُ السبيل لهم أن يرغدوا بوفرة في صلاح اللّه، ثمّ أثموا كسائر الناس. يقول نبيّ وقد تمثّل بهم: «**لِمَ أضللتَنا يا ربّ عن طرقك؟ وكم قسّيت قلبنا فصرفته عن خشية اسمك! إلتفِتْ إلينا من أجل عبيدك، أسباط ميراثك، حتى يكون لنا نصيب في ميراث جبل قدسك**»[٧٦]. كذلك إرميا يهتف: «**قد خدعتنا، يا ربّ، فانخدعنا، سبيت فَسُدْتَ**»[٧٧]. إلاّ أنّ هذه الأقوال: «**لِمَ قسّيت، يا ربّ، قلبنا فصرفته عن خشيه اسمك**»[٧٨]، فيجب إدراكها وقد نطق بها أناس يسألون الرحمة بمعنى أدبيّ، كما لو أنّه قيل: لماذا سهوت عنّا هكذا، فَلَمْ تحاسِبْنا عندما أثمنا، بل تركتنا حتى يتعاظم الشرّ ويطول الإغراق في الذنوب، دون أن تقرّعنا؟ كذلك الفرس، إن لم تستشعر مهماز فارسها الكرّة بعد الكرّة، ولم يتشقّق فمها بالزمام ذي الأسنّة، تتصلّب. هكذا الصبا، إن لم يُخْفِضِ العقابُ تلو العقابِ من أنفته، يشبّ الفتى على قحة ولا يلبث أن يرتمي في الرذائل. إنّ اللّه، إذًا، يَدَعُ الذين قضى بأنّهم غير مستحقّين التوبيخ لشأنهم، ويسهو عنهم: «**لأنّ من أحبّه الربّ يؤدّبه، ويجلد كلّ من يرتضيه ابناً له**»[٧٩]. فيجب علينا أن

---

٧٥ رو ٢: ٤ ي.

٧٦ إش ٦٣: ١٧ي.

٧٧ إر ٢٠: ٧. لا يتطرّق أوريجانس، هنا، إلى شرح خداع الربّ، بل يقوم بذلك في شرحه أقوال إرميا النبيّ. ويعمد إلى مقولة أفلاطون في الخداع المفيد، ثمّ ينبري إلى تطبيقه على النصّ الكتابيّ. راجع أفلاطون، **الجمهوريّة**، القسم الثالث، البيت ٣٨٩ب.

٧٨ إش ٦٣: ١٧ ي.

٧٩ عب ١٢: ٦.

نخلص من ذلك إلى أنّه يقبل في عداد أبنائه جميع الذين حقّ لهم أن يؤدّبهم ويقرّعهم، ويحبّهم كأبناء له، حتى إنّهم يقوون على القول، بعد أن قاسوا المحن والشدائد، دونما ريب: «**من يفصلنا عن محبّة اللّه التي في المسيح يسوع؟ أشدّة، أم ضيق، أم جوع، أم عري، أم خطر، أم سيف؟**»[٨٠]. يُظهِر هذا كلّه قصد كلّ إنسان، ويكشفه إلى خارج، ويبرز شدّة ثباته لا أمام اللّه الذي **يعرف كلّ شيء قبل حدوثه**[٨١]، بل تجاه القوّات العاقلة والسماويّة التي تلقّت مهمّة العناية بخلاص البشر، لكونها أعوان اللّه وخدّامه. ولكنّ الذين لا يرجون اللّه بعزم وطيد كهذا، وشغف كبير، الذين هم على غير استعداد لأن يُعِدّوا أنفسهم للمحنة متى انخرطوا في خدمة اللّه، يقال فيهم إنّما اللّه قد تخلّى عنهم، وهذا يعني أنّه لم يُكْسِبْهِم العلمَ لأنّهم غير مستعدّين لأن يتعلّموا، وأنّ زمان اعتناء اللّه بهم وتدبّره أمورهم أرجئ، لا محالة، إلى حقبة لاحقة[٨٢]. هؤلاء يجهلون، في الحقيقة، ما ينالون من لدن اللّه، إلاّ الذين صارت بهم سُبُلهم إلى رغبة في نيل إحسانه. فإنّ هذا يُقَيَّضُ لهم حينما يعترفون بما هم عليه، إذ يجلسون إلى ذواتهم تحديدًا، ويستشعرون ما ينقصهم، فَيَعُون من ينبغي، بل من يمكنهم، البحث عنده عمّا يسدّون به احتياجاتهم. فالذي لم يتيقّظ أوّلاً إلى ضعفه وأمراضه لا يعرف أين يجد الطبيب[٨٣]. وفي مثل هذه الحال، لن يكون حامداً للطبيب عندما يتعافى، ذلك بأنّه لم يكن يدرك، قبل ذلك، الخطر الذي كانت عاهته تزجّه فيه. وهكذا، من لم يتيقّظ للرذائل التي تلوّث نفسَه، وللشرور التي تنشئها خطاياه، فلم يعترف بها جهراً، لن يمكنه أن يَطهُر ولا أن يُغفَر له، لئلاّ يفوته أنّ كلّ أمر يحوز عليه إنّما أُنعِم به عليه إنعاماً، ولئلاّ ينظر إلى كَرَم اللّه نظرته إلى خيرٍ مَلَكَتْه يداه. وهذا يولّد ثانية، بلا ريبة، الكبرياء والغرور في النفس[٨٤]، فيغدو بالتالي سبب هلاكها. وفي ظنّنا أنّ هذا ما حدث

---

٨٠ رو ٨: ٣٥. إنّ المقطع الممتدّ منذ الاستشهاد السابق (راجع الحاشية ٧٩) حتى نهاية هذا الاستشهاد غائب في النصّ اليونانيّ. وقد اعتبر البعض هذا النقص إضافة جاء بها روفينس. إلاّ أنّ البعض الآخر رأى رأياً آخر، إذ وجد طيف أوريجانس وراء هذه الطريقة في إقامة البرهان من الكتاب.

٨١ دا ١٣: ٤٢.

٨٢ المقطع «ولكنّ الذين لا يرجون.. حقبة لاحقة» تفسير أدرجه روفينس في هذا الموضع.

٨٣ لا شكّ أنّ صورة الطبيب مألوفة عند أوريجانس، أنظر ٢-٧-٣، الحاشية رقم ٨؛ ٢-١٠-٦؛ ٣-١-١٣ و١٥. بيد أنّها تبدو مضافة هنا على يد روفينس، إذ لا نجدها في اليونانيّة.

٨٤ الكبرياء والغرور إنّما هما وجه إنكار النعمة، فكأنّ صاحبها لا يرى علوّاً يسمو عليه، ولا منزلة تتفوّق على منزلته؛ وهذا شرّ الإثم إذ فيه وقع إبليس. أنظر ١-٥-٥؛ ٣-١-١٩.

لإبليس، الذي حسب السموّ الذي كان له عندما كان بلا وصمة الخطيئة، سموّه الذي يرجع إليه، وليس هو بعطيّة من قبل اللّه. ففيه نزلت هذه الآية **من رفع نفسه وُضع**[٨٥]. ومن أجل ذلك، يبدو لي، اتّفق أن **أُخفِيَت الأسرار الإلهيّة عن الحكماء والعقلاء**[٨٦]. والكتاب يقول أيضًا في هذا الخصوص: «**لئلاّ يستكبر كلّ ذي جسد أمام اللّه**». **وقد كُشِفَت للأطفال**[٨٧]، أي للذين بعد أن صاروا أطفالاً وصغاراً، وبتعبير آخر بعد أن آبوا إلى ضعة الصغار وبساطتهم، ساروا قُدُماً، وهم يتذكّرون إذ بلغوا إلى الكمال أنّ إدراكهم السعادة ما كان ليتّفق لهم بجهودهم، بل بنعمة اللّه ورأفته.

٣-١-١٣ (١٢) ومن ينبغي أن يُغفَل عنه، إذاً، فإنّما بقضاءٍ إلهيّ! لكنّ اللّه يصبر على بعض الخطأة، وإنّما ليس دونما سبب. بيد أنّ هذا الصبر عينه يعمل لأجل منفعتهم، ما دامت النفس التي يتولّى عنايتها وتدبّرها خالدة. وفي سائر الأحوال، ما هو خالد وسرمديّ ليس بُمقصًى عن الخلاص وإن لم يُعْنَ به على الفور، وإنّما يُرْجأ إلى أزمنة أكثر ملاءمة، لأنّه يحسن ربّما التريّث لأجل نيل الخلاص بالنسبة إلى الذين سَرَتْ إليهم سمومُ مكرٍ لعينٍ بعدواها[٨٨]. فقد يتّفق أنّ الأطبّاء[٨٩] يُغفِلون التماثل إلى الشفاء ويبطئون فيه، فيما يمكنهم الحصول بسرعة على التئام الجروح، لكي ينالوا ما هو أفضل وأوثق، إذ إنّهم يعلمون أنّه يُؤثَر الإبقاء على العليل وجروحُهُ منتفخة، والانصرافُ بعض الوقت عن الشقوق التي تسيل منها قيوح خبيثة، بدل أن تعاد إليه صحّته واهيةً على جناح السرعة، فيحتقن مصدر القيح المسموم في عروقه المتخفّية. ذلك أنّ هذا الأخير لا يلبث أن يتغلغل، لا محالة، داخل أعضائه إذ لا يمكنه أن تلفظه الشقوق العاديّة، فيلج إلى الأجهزة الحياتيّة، فيحمل إلى الجسم الموت، لا المرض من بعدُ. كذلك يسلك اللّه، هو العارف بأسرار القلوب والناظر الغيب[٩٠]: إنّه يجيز بطول أناته عدداً من الحدثان

---

٨٥ لو ١٤: ١١؛ ١٨: ١٤. ولكنّ روفينس لا يأتي باستشهاد لو ١٨: ١٤ كاملاً، كما أورده أوريجانس.

٨٦ لو ١٠: ٢١.

٨٧ يسدي أوريجانس لفظ «الأطفال» هنا معنى حيويّاً، فيرى من خلاله طاقة على النموّ نحو حالة فضلى، بحسب المنظار الروحيّ. ولكنّه يطلق اللفظ في مواضع أخرى على السُذّج، راجع ٢-١٠-٧.

٨٨ أضاف روفينس هذه الجملة الأخيرة «وإنّما يُرجأ إلى ... بعدواها».

٨٩ أنظر الحاشية ٨٣. إنّ الرجوع إلى الطبيب واقع كلّما قضى الأمر الكلام على قضاء طبيّ؛ أنظر أيضاً ١-١-٣؛ ١-٤-١؛ ١-٨-٣ في ما يتعلّق بالطبابة. كذلك، يمكن الوثوق بأنّ الصورة قد ارتادها حكماء القول الصواب في الأزمنة الغابرة، كما يتجلّى الأمر في ٢-٧، ولا سيّما لدى حكماء السفسطائيّين.

٩٠ لو ١٦: ١٥.

الخارجيّة، التي تستدعي إليها ظهور الأهواء والرذائل المدفونة في الداخل، واعتلانها للنور، فيمكن أولئك الذين تقبّلوا في ذواتهم جذور الخطايا وبذورها، على أثر تغافيهم المفرط وسوء عنايتهم، أن يتطهّروا ويلقوا علاجاً، إذ يُلقى حينئذٍ بها إلى خارج ويؤتى بها إلى فوق حتى يتسنّى لها أن تُقذَف كالقيء، وتُجْتَثّ على نحوٍ ما. فإنّه يمكن أيّ إنسان يعاني من الآلام، مهما كانت مبرّحة، أن يتعافى منها مقاسياً تشنّجات مختلفة في أوصاله، وأن ينجو منها، ويشمئزّ من شروره، ويصير إلى حاله الأولى بعد عذابات شتّى[٩١]. ذلك بأنّ اللّه يسود على النفوس لا في منظور زمن حياتنا الحاضرة فقط، التي ينقضي أجلها في غضون ستّين سنة[٩٢]، أو ربّما أكثر، وإنّما في منظور زمن دائم وأبديّ، إذ إنّه هو نفسه أبديّ لا يموت، فيشرف على حاجات أنفس خالدة. ولما جعل الطبيعة العاقلة[٩٣] التي خلقها على صورته ومثاله[٩٤] لا تقبل فساداً، فإنّ النفس الخالدة لا يقصيها قصر زمان حياتنا عن المداواة والعقاقير الإلهيّة.

٣-١-١٤ (١٣) تشبيه اللّه بالحارث

لَنَجِدَنَّ لنا تشبيهاً في الإنجيل كي نجلو ما أتينا على ذكره. فقد جاء فيه كلام على صخرة كَسَتْها طبقة دقيقة من التراب؛ فإذ سقطت الحبّة عليها نَمَتْ لساعتها، على ما ذُكِر، ولكنّها إذ لم تُنبِتْ جذوراً عميقة بعد ذلك، فإنّ الشمس الساطعة أحرقتها،

---

٩١ لا ترد هذه الجملة في النصّ اليوناني «فإنّه يمكن أيّ إنسان... عذابات شتّى». إلاّ أنّه يُظنّ أنّ نصّ روفينس يبرز هنا الأصل، فيما نقلة النصّ اليونانيّ قد عمدوا إلى حذف هذه الجملة بسبب ما فيها من إشارة إلى عودة الإنسان إلى حاله الأولى، ومن تنويه بالاشمئزاز من الخطايا، فيلتفت المرء من ثمّ إلى الشفاء، كما حصل في الزمن الأول إذ اشمأزّت النفس من الخير فهوت: أنظر ١-٣-٨؛ ٣-١-١٧؛ ٣-٤-٣.

٩٢ عند أوريجانس تمتدّ الحياة خمسين سنة، وعند روفينس ستّين سنة. الاختلاف بين الاثنين مردّه لا إلى خطأ في النقل، وإنّما إلى رؤية متباينة بين رومة في أواخر القرن الرابع والإسكندريّة في مطلع القرن الثالث بالنسبة إلى حياة الإنسان.

٩٣ يجدر التمييز بين «الطبيعة العاقلة» التي يأتي الكلام عليها هنا في النصّ، حيث يشير أوريجانس من خلالها إلى المدارك المبروءة قبل الوجود، ويقصد بها إلى الكنيسة قبل إنشائها في الزمان، و«طبيعة المدركات» التي يعني بها أوريجانس عالم الأفكار والعلل والخفايا المكنون بأسره في كلمة اللّه وحكمته، فهو إذاً سرمديّ كما هو ابن اللّه.

٩٤ تك ١: ٢٦. أنظر في موضوع القرابة مع اللّه ١-١-٧؛ ٣-٦-١؛ ٤-٢-٧؛ ٤-٤-١٠. إنّ الخليقة العاقلة لا يمكن، بالتالي، أن تتلاشى بالفساد، من أجل شركتها بالصورة والمثال شركة ذات طابع عرضيّ: ١-٥-٥؛ ١-٦-٢؛ ١-٨-٣؛ ٢-٩-٢.

حسب المثل، وأيبستها[٩٥]. تُصوِّرُ هذه الصخرة، بكلّ تأكيد، النفس البشريّة وقد صَلُبَتْ لأنّها أهملت ذاتها[٩٦]، وتحجّرت بسبب مكرها. فإنّ اللّه لم يجبل لإنسان قلباً من حجر، بل إنّما يقال إنّ قلب كلّ إنسان قد أمسى حجراً بسبب مكره وعصيانه[٩٧]. وإن عاب أحد، مثلاً، على حارثٍ توانيه في إلقاء الزرع على أرض حجرة، فيما يرى أرضاً حجرة أخرى وقد أنبتت حالاً البذور التي تلقّتها، أجابه الحارث بكلّ تأكيد: إنني سوف أزرع هذه الأرض فيما بعد، حتى تستطيع الاحتفاظ بالحبّات المزروعة. فإنّه يحسن، في الواقع، لمثل هذه الأرض أن تتلقّى الزرع فيما بعد، خشية ألاّ يمكن النبت الصمود أمام وهج الشمس، بعد إذ أفرع برعماً سريعاً ونتأ لتوّه خارج القشرة السطحيّة لأرض قليلة. أترى لن يوافق المعترضُ الزارعَ في سداد رأيه ودرايته، ولن يرضى عمّا بدا له من قبلُ طيشاً، ولكنّه إنما كان سلوكاً عاقلاً[٩٨]؟ هكذا اللّه، حارث خليقته ذو الدراية الشديدة[٩٩]، يُمْهِل ويرجئ إلى زمان آخر بالطبع هذه المداواة التي قد يتهيّأ لنا أنّه حريّ بها أن تمدّنا عاجلاً بالصحّة، خشية أن يداوي السطحَ أكثر من الداخل. ولكنّ أحدهم قد يعترض علينا، فيقول: «لِمَ تقع، إذًا، بعض البذور أيضاً في أرض حجرة[١٠٠]، أي في نفس متصلّبة كالصخر؟». علينا أن نجيب عنه بأنّ هذا أيضاً لا يمكنه أن يحدث بدون علم السلطان الإلهيّ، وأنّ هذه النفس لن تعلم في ما سوى ذلك أنّ ثمّة ما يُهلِك إن هي جازفت فأصغت إليه، وإن تجاسرت بِقِحَةٍ فأوغلت في سبره، وأنّها لن تدرك الفائدة من إقبالها على تلقّي العلم بكلّ تأديب. فيترتّب، بالتالي، أنّ النفس تعترف حينئذ بأخطائها، وتقرّ بذنوبها، وتترقّب من الحارث العلاج المناسب، وتواظب عليه، أي أنّها ترى أولاً، بتعبير آخر، العيوب التي ينبغي القضاء عليها، وأنّها تُقبِل من ثمّ على تلقّي العلم.

ما دامت النفوس لا تحصى[١٠١]، وطبائعها ومقاصدها كذلك، وإذ إنّ حركات كلّ

---

٩٥ متى ١٣: ٥ ي.

٩٦ انظر ١-٣-٨؛ ١-٤-١؛ ٢-٩-٢.

٩٧ حز ١١: ١٩.

٩٨ في المقطع بكامله توسّع يميل به روفينس عن النقل إلى الإنشاء الأدبيّ.

٩٩ تتمثّل دراية اللّه في عمله الذي يعمله في كلّ نفس على حدة، بطريقة تناسب خيرها وتختلف عن سواها من النفوس.

١٠٠ متى ١٣: ٥. الاعتراض يثيره المثل مباشرة؛ والجواب عليه يتناول حلاً طالما لجأ أوريجانس إليه في كتابه: راجع ٣-١-١٢، حيث يبرز موضوع احتياط الخاطئ معرفة بضعفه، وبالحاجة إلى اللّه كضرورة ليقظته من كبوته.

١٠١ عدم إحصاء النفوس ناجم عن كثرتها الهائلة، لا عن عددها الذي لا حدّ له؛ فشتّان ما بين المعنيَين، إذ الأول يقيم أنّها بُرِئَت حسب قصد معيّن، فيما الثاني يشيع بعضاً من الفوضى في برئها.

واحدة منها متنوّعة جداً، ونزعاتها وحوافزها كذلك، ليس في وسع الإدراك البشريّ قطّ أن يفحص اختلافها. لذلك، يجب إيداع فنّ رعايتها، والقدرة عليها، وعلمها اللّه وحده، لأنّه يستطيع وحده معرفة العقاقير التي ينبغي إعطاؤها لكلّ واحدة منها، والوقت المناسب لمعالجتها. هو الذي يعرف وحده إذاً، كما أسلفنا القول، طرق[١٠٢] كلّ من الأموات، يعلم أيّ الطرق يُسْلِك فرعون فيه، **لكي يُذاع اسمه بواسطته في كلّ الأرض**[١٠٣]، بعد أن كان قد عاقبه من ذي قبلُ عقابات شتّى، وقاده حتى أغرقه في البحر! ذلك أنّ هذا الإغراق لم يضع حدّاً لسلوك فرعون بواسطة اللّه، على ما يجب الاعتقاد به. فإنّه لم يهلك من حيث جوهره على الفور، بسبب غرقه، كما يجب علينا الاعتقاد به. فإنّ الكتاب يقول: **فإنّنا نحن في قبضته، وأقوالَنا، وكلّ فطنتنا، والعلمَ الذي نضعه في أعمالنا**[١٠٤]. لقد أنشأنا الكلام على قدر استطاعتنا في هذا الموضوع، وخضنا في نقاش الفصل من الكتاب الذي ذُكر فيه أنّ اللّه قسّى قلب فرعون، وهذا النصّ: **يرحم من يشاء، ويقسّي من يشاء**[١٠٥].

٣-١-١٥ (١٤) قلوب من حجر، وقلوب من لحم

لنرَ الآن ما يقول حزقيال: **سوف أنزع قلوبهم المتحجّرة وأضع لهم قلوباً من لحمٍ، لكي يسلكوا في وصاياي ويحفظوا رسومي**[١٠٦]. فإذا كان هو اللّه ينزع متى يشاء القلب الحجر، ويجعل مكانه القلب اللحميّ حتى تُراعى رسومه وتُحفظ وصاياه، لا يبدو أنّه في مقدورنا نزع المكر. وفي الواقع أنّ القول ينـزع القلب الحجر لا يعني سوى اقتلاع المكر الذي يقسّي الإنسان، عندما يرتضي اللّه أن يخلعه عنه. والقول بأنّ قلبًا من لحمٍ يوضع للسير في رسوم اللّه، وحفظ وصاياه، ما عساه يكون سوى أن يضحي المرء مطيعاً لا يأنف من الحقيقة، وأن يُكبّ على الفضائل. فإن كان اللّه يَعِد بذلك، ونحن لا نستطيع طرح القلوب الحجرة عنّا، قبل أن ينزعها هو منّا، يترتّب على هذا

---

١٠٢ إنّ الحديث عن «الطرق» يناسب اللّه ورعايته التي يسوس بها المسكونة والخليقة. فإنّ قدرة اللّه تظهر للعيان من خلال الطرق التي يسلك فيها إلى ترتيب خلائقه وفق قصده المعجز البيان. فهو غذاء روحيّ يقتات به كلّ مخلوق على حسب طاقته، وينمو به نموّاً يتدرّج حتى ملء معرفته. إنّه العشب للنفس الحيوانيّة، والحليب للرضيع؛ وهو أيضاً بمثابة الخضار للنفس العليلة، وبمثابة القوت للنفس البالغة. إنّه يتلاءم وحاجة كلّ نفس إلى الحياة، لئلا تموت موتاً.

١٠٣ رو ٩: ١٧. يُظنّ أنّ هذه الآية التي تردّد ما جاء في خر ٩: ١٦ إضافة على نصّ روفينس.

١٠٤ حك ٧: ١٦. ١٠٥ رو ٩: ١٨. ١٠٦ حز ١١: ١٩ي.

أنه ليس في مقدورنا أن ننبذ المكر، بل في مقدور اللّه. كذلك، إذا لم نكن قائمين بالعمل كي نضع فينا قلباً من لحم، بل إذا كان ذلك عمل اللّه وحده، فليس يتعلّق بنا أن نحيا حياة فاضلة؛ بل يبدو الأمر وكأنّه بجملته عمل النعمة الإلهيّة.

دونكم ما يتفوّه به أولئك الذين يريدون الدلالة على أنّه لا حول لنا في شيء، جاعلين من سلطة الكتاب منطلقاً لهم[١٠٧]. فنجيب عنهم بأنّ هذه الألفاظ لا يجدر كنهها هكذا، وإنّما على النحو الآتي. عندما يسلّم امرؤ جاهل وأمّيّ نفسه، وهو متيقّظ لمهانة أميّته، إلى من يقدر على تهذيبه باجتهاد، حسب رأيه، وعلى تلقينه العلم بجدارة، مدفوعاً إلى قصده بتحريضات آخر أو برغبته في مضارعة الحكماء، وعندما يودع من قَسَّتْه الأميّة من قبلُ ذاتَه، على حدّ قولنا، معلّماً[١٠٨]، بملء إرادته، فيعده وعداً بالخضوع له في كلّ الأمور، ثمّ يقطع هذا المعلّم له عهداً، بعد تفحّص النيّة التي تسيّره تفحّصاً دقيقاً، بأن ينزع عنه أمّيته كلّها ويمدّه بالمعرفة، لا يتعهّد هذا الأخير ببلوغ مأربه بمعيّة تلميذ يعانده ويقاومه، وإنّما بمعيّة من يستسلم وينقاد له بإذعان كامل[١٠٩]. على هذا المنوال، تعد كلمة اللّه من يرتادونها بأن تنتزع منهم القلب الحجر. فإنّ ذلك لن يحدث بالطبع إن هم لم يصيخوا بسمعهم لها، وإنّما إذا قبلوا تعليمها ورسومها. على نحوٍ مماثل، نجد في الأناجيل مرضى يدنون من المخلّص سائلين إيّاه الشفاء، فينالونه بالطبع. إنّ العميان منهم[١١٠]، على سبيل المثال، استطاعوا الاستشفاء ورأوا؛ ولكن، لو نلحظ الصلاة التي رفعوها إلى المخلّص والإيمان[١١١] الذي أولوه إيّاه لكي يشفيهم، فالواقعة من فعل الذين استشفوا. أمّا إذا تطلّعنا إلى حدث ردّ بصرهم إليهم، فإنّما الواقعة من فعل المخلّص[١١٢]. هكذا تعد كلمة اللّه بالعلم[١١٣] تمنحه وهي تنزع القلب الحجر، أي

---

١٠٧ حسب أوريجانس، في نصّه اليونانيّ، المقصود بـ «أولئك» أصحاب البدع الذين «يزيلون حريّة الاختيار انطلاقاً من معنى الألفاظ الحرفيّ». إنّ معنى الألفاظ الحرفيّ هذا يدلّ، حسب أوريجانس، على واقع العبارة بما تدلّ عليه ألفاظها، أي على مدلول الألفاظ بالنسبة إلى مواضيعها، لا بالنسبة إلى المتفوّه بها. فهذا المعنى يتنكّر له أوريجانس، إذ يفضي في اعتقاده إلى إنشاء بدع وأحزاب. أنظر ٤-٢-١.

١٠٨ أنظر ٣-١-٥.

١٠٩ تنمّ ملاحظات روفينس، وهي أوفر عدداً ممّا يورده أوريجانس، عن اهتمام فائق حيال موضوع النعمة وحريّة الاختيار، وذلك قبل أن يندلع لظى النقاشات اللاهوتيّة الحادّة ضدّ بيلاجيوس.

١١٠ متى ١١: ٥.

١١١ معنى اللفظ، هنا، الثقة الوطيدة، لا التقوى الخاشعة.

١١٢ راجع ٣-١-١٩ في أمر معضلة النعمة وتفاعل الكائن البشريّ معها.

١١٣ العلم، حسب الإغريق، رأس الفضائل ومرمى الحياة الإنسانيّة؛ أنظر ٣-١-٢٤.

فيما تقضي على المكر، حتى يتسنّى السير بعد ذلك في الرسوم الإلهيّة، والتقيّد بوصايا الناموس.

٣-١-١٦ (١٥) جدال ضدّ أهل العرفان

ثمّ عرض علينا أحدهم هذا القول الذي فاه به المخلّص في الإنجيل: **أتكلّم بأمثال للذين هم من خارج، لكي ينظروا ولا يبصروا وهم ناظرون، ويسمعوا ولا يفهموا وهم سامعون، لئلا يرجعوا إليّ فأغفر لهم**[١١٤]. ويجيب المعترض عن هذا، فيقول: ما دام الذين يسمعون، في كلّ حال، سماعاً جليّاً يتأدّبون فيهتدون إلى الصواب، ويمسون أهلاً لأن ينالوا مغفرة ذنوبهم، فإنّهم إذ ليس لهم حول على السماع سماعاً جليّاً، وإنّما المعلّم من يقدر على التلقين تلقيناً صريحاً وجليّاً – ولهذا يقول المعلّم إنّه لن يعظهم عظة جليّة بالكلمة، لئلا يسمعوا ويفهموا فيخلصوا – فلن يكون في حولهم أن يخلصوا. وإذا الحال على ما تقدّم فلا حريّة قرار لنا في أمر الخلاص أو الهلاك. ولولا[١١٥] تعقيب المسيح بكلامه: **لئلاّ يرجعوا إليّ فأشفيهم** لأمكن الجواب أن يأتي أيسر علينا، ولقلنا إنّ الربّ لم يكن يريد، حسب علمه السابق، أن يفهم الذين لن يكونوا صالحين أسرار ملكوت السماوات؛ لذلك، كان يكلّمهم بأمثال. أمّا الآن فإذ قد أضاف: **لئلاّ يرجعوا إليّ فأشفيهم**، أمسى شرحنا هذا القول أشدّ صعوبة!

يجب علينا أن نلحظ، أولاً[١١٦]، السند الذي يأتينا به هذا المقطع ضدّ المبتدعين أنفسهم، الذين تعوّدوا أن يتعقّبوا أقوالاً في العهد القديم تبدو، حسب فهمهم الذي يفهمون، وكأنّها تُلحِقُ باللّه الخالق مواقف عنفٍ ورعونة، وأحاسيس انتقام واقتصاص، مهما كانت الصفة التي يجعلونها لمثل هذا السلوك، هادفين بالطبع إلى نفي الصلاح

---

١١٤ متى ١٣: ١٣؛ مر ٤: ١٢.

١١٥ لدينا عبارة تدلّ على استثناء: إنّ تعقيب المسيح الذي جاء به وهو يكلّم «الذين هم من خارج» بأمثال استثناءٌ ناجم عن إرادته؛ فهو لا يبغي هداية الذين يتكلّم إليهم. فقد كان في مقدورنا، بدون هذه العبارة، أن نشرح مخاطبة المسيح بأمثال للجموع المحتشدة أمامه بواسطة علم سابق لديه بشأنهم، إذ إنّهم لا يؤمنون. أمّا إذ أضاف الربّ العبارة فيدلّ بها على إرادته ألاّ يغفر لهم؛ وفي هذا الموقف صعوبة يعمل أوريجانس على مناقشتها.

١١٦ يسعى أوريجانس، منذ البداية، إلى البرهان على أنّ هذا المقطع الإنجيليّ خير شاهد على خواء دعوى القائلين بالتمييز بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد. فإنّه يقيم الدليل على أنّ إله العهد الجديد طاغية متجبّر، مثله مثل إله العهد القديم. لدينا في ٢-٥-٢ برهان مشابه أيضاً.

عن الخالق. كيف لا يبدون حكمهم في الأناجيل عبر الذهنيّة عينها والنظرة ذاتها، لكي يتحرّوا فيها هل إنّهم لا يقعون على مقاطع مشابهة لتلك التي يكفّرون ويشجبون في العهد القديم؟ ذلك أنّهم يقولون إنّ هذا المقطع يُبدي جليّاً أنّ المخلّص يعزف عن الكلام كلاماً صريحًا، لئلا يرجع الناس إليه فينالوا لذلك مغفرة ذنوبهم. إنّ هذا الإثبات، إذا أُخذ بمعناه الحرفيّ وحسب، ما هو بأقلّ خطورة ممّا يشجبون في العهد القديم. وإذا خُيِّل إليهم أنّه ينبغي أن يفسّروا ما يجدونه مماثلاً في العهد الجديد، يترتّب على هذا، بالضرورة، أنّه ينبغي أن يعلّلوا بتفسير مماثل ما يفترون عليه في العهد القديم. وفي هذا لَدلالةٌ على أنّ كلّ ما جاء مكتوباً في العهدين عَمَلُ اللّه الواحدِ نفسِه. ولكن، لنرجع، على حسب طاقتنا، إلى المسألة المطروحة.

٣-١-١٧ (١٦) عندما تفحّصنا حالة فرعون، قلنا أولاً إنّه لا يحسن أحياناً البُرْء على جناح السرعة، ولا سيّما لدى انتشار الداء وهو محتقن داخل الأعضاء. لذا، يرجئ اللّه العالمُ بالأسرار، والعارفُ سبحانَه الأمورَ جميعاً قبل أن تقع[١١٧]، بعِظَم صلاحه المداواةَ التي يجب تقديمها لها، وينقل العلاج إلى أزمنة بعيدة. إنّه يعالجها، لو صحّ القول، بدون معالجة، لئلاّ يذهب شفاؤها قبل الأوان بقدرتها على الشفاء. فيمكن أنّ ربّنا ومخلّصنا، عند مخاطبته الذين هم من خارج، ومعاينته المسبقة أنّ قلوبهم وكلاهم - لأنّه يفحص هذه الأخيرة[١١٨] - لم تكن مهيّأة بعدُ كي تتقبّل عقيدةً منطوقاً بها بجلاء ناصع، قد ستر بكلام مبهم سلطان السرّ العميق، لئلاّ يعثروا ثانيةً سريعاً في داء الخطيئة عينه لاهتدائهم وبُرْئهم على جناح السرعة، ولنيلهم على الفور مغفرة ذنوبهم، مقيماً أنّه يمكنه معالجته بدون صعوبة. فإذا اتّفق أن وقع ذلك، لا مرية في أنّه ما من شكّ بمضاعفة العقاب، وزيادة الضرر وتراكمه، إذ إنّ الخطايا التي تبدو وقد غُفِرت تعود. لا هذا فحسب، وإنّما مضمار الفضيلة يتنجّس أيضاً بعد إذ تطأه مداركُ مواربةٌ وملوّثة، مملوءة بداخلها خبثاً خفيّاً. فما الدواء الذي سوف يلقاه أولئك، ويحهم، الذين ارتدّوا ثانيةً إلى أغذية الخبث المدسوس فيها سمٌّ قاتل، بعد إذ إنّهم تذوّقوا طعم الفضيلة وتيقّنوا من أمر عذوبتها في حلوقهم، على أثر أطعمة المواربة الرجسة والقذرة؟ أَوَيمكن الارتياب من حسن إقصائهم وعزلهم إلى زمن أو يمتلئوا شبعاً من السوء، فيتملّكهم الذعر من النجاسات التي يجدون فيها ملذّاتهم، في غضون ذلك؟ إنّ كلمة

---

١١٧ دا ١٣: ٤٢.   ١١٨ مز ٧: ١٠.

اللّه وحدها سوف تُبان لهم، حينئذٍ، في وقتها المناسب، لأنّ الأقداس لن يُرمى بها من بعدُ إلى الكلاب[١١٩]، ولا اللآلئ تُلقى إلى الخنازير فتدوسها بأرجلها، ثمّ تهشّمها بعد أن ترتدّ، وتنقضّ على الذين بشّروها بالكلمة. هذا ما هو من شأن الذين يُدعَون أنّهم من خارج، مقارنةً بلا أدنى ريبة مع الذين يُدعَون من داخل، بحسب الإنجيل، الذين يسمعون سماعاً جليّاً كلمة اللّه[١٢٠]. بيد أنّ الذين من خارج يسمعون الكلمة[١٢١] رغم أنّها مخبّأة في أمثال ومستترة في حكم. وثمّة آخرون، ما خلا الذين هم من خارج، يُدعَون الصوريّين[١٢٢]. هؤلاء لا يسمعون شيئاً البتّة، رغم أنّ المخلّص قد سبق فرأى أنّه **لو صُنع في وسطهم ما تمّ عند الآخرين من العجائب لتابوا جالسين في المسح والرماد**[١٢٣]. ومع ذلك، لا يسمعون حتى الأقوال التي يسمعها من هم من خارج. وفي اعتقادي أنّهم سوف يسيرون سيراً حثيثاً، يقوون عليه، في طريق الخلاص، بعد إذ يطرحون عنهم ثقل مساوئهم، لأنّهم يحتلّون درجة دنيا في الخبث، شنعاء، تعظم على درجة المدعوّين من خارج – فليس هؤلاء، بالواقع، بعيدين عن الذين هم

---

١١٩ متى ٧:٦.

١٢٠ إنّ روفينس ينقل بتصرّف المقطع «فإذا اتّفق أن وقع ذلك... كلمة اللّه». لذلك، تراه يستفيض، أو يلمح إلى أقوال يسوع (متى ٧:٦)، أو يتيه بعبارته في إنشاء متقن، حتى ليخيّل إليك أنّه كاد يفقد المقود فيما ينقل من أفكار أوريجانس. فإنّ هذا الأخير يبغي القول بأنّ الذين هم من خارج يلبثون متغرّبين عن الوحي لأنّهم لم يكفّروا بعد عن ذنوبهم الماضية – التي اقترفوها، ربّما، في حياتهم السالفة قبل أن يأتوا هذه الحياة – إلاّ أنّهم مدعوّون إلى توبة حقيقيّة إذا أمكنهم أن يقتلعوا بؤرة الشرّ العامل فيهم. ولكن، فيما يبدو النصّ اليونانيّ أنّه يسير في اتّجاه يختلف عن رؤية ما تقدّم المقطع من كلام، متيحاً في المجال أمام التوبة والاهتداء لكي يبرزا، يظهر روفينس لنا بترجمته وكأنّه لا يني يواكب دفق ما تقدّم، مردّداً إيّاه على نحو أدبيّ وبطريقة أعمّ ممّا سبق.

١٢١ يتكلّم يسوع بأمثال للذين هم من خارج، أمّا الذين هم من داخل فإنّه يفسّرها لهم، لئلاّ تبقى كنوز الحكمة محجوبة عنهم.

١٢٢ ثمّة دمج واضح بين تفسير متى ١٣ : ١٠ وما يأتي ذكره في متى ١١ : ٢١؛ فإنّ صور وصيدا كلتيهما اهتدتا لو أبصرتا العجائب التي جرت في كورزيم وبيت صيدا. ولكنّ المسيح لم يبلغ إلى هاتين المدينتين الوثنيّتين؛ فكيف يمكن، بالتالي، مواءمة ذلك مع صلاح اللّه؟ أنظر الجواب عن ذلك في ما يقوله أوريجانس في ٢-٥-٢. فهو يلجأ دائماً إلى مشيئة اللّه لأجل أن يفسّر عدم إقدامه تعالى على استثارة ندم عابر. وعليه، نجد أربعة فصائل: فصيلة أولى تتألّف من الذين هم من داخل، تُفسَّر لهم الأمثال؛ ثمّ فصيلة ثانية أفرادها هم الذين من خارج؛ فهؤلاء يكلّمهم المسيح بأمثال؛ وفصيلة الصوريّين، الذين لم يبلغوا رشدهم لكي يخاطبهم المسيح بأمثال؛ ثمّ فصيلة سكان البحيرة، أخيراً، الذين لم يتقبّلوا الكلمة.

١٢٣ متى ١١ : ٢١؛ ولكنّ أوريجانس يورد في نصّه ما يتعلّق بالتوبة فقط، فلا يجيء بالجملة الشرطيّة كما يفعل روفينس.

من داخل؛ وقد كانوا خليقين بسماع الكلمة، رغم أنّها تُعلَن لهم بأمثال – ولأنّ استدراكهم قد رمت به العناية ربّما إلى الزمان الذي يكون فيه مصيرهم **أفضل حالاً في يوم الدين**[١٢٤] من مصير أولئك الذين صُنِعت المعجزات في وسطهم، كما جاء في الكتاب.

ولكنّا، وكم بي رغبة لأن يتنبّه القارئ إلى هذا الجانب، نجتهد في هذه المقاطع المربكة والقاتمة جدًّا لا في استكشاف الحلول بدقّة لكي تجد سبيلها إلى المسائل المطروحة – فهذا ما سوف يضطلع به كلّ أحد، حسب الروح الذي يأتيه به في الكلام عليها[١٢٥] – وإنّما في المحافظة عل قاعدة التقوى[١٢٦] بحرص شديد، مولين أنفسنا إظهار أمر، وهو أنّ العناية الإلهيّة[١٢٧] تتدبّر الأنفس الخالدة[١٢٨] إذ تسوس بعدلٍ الأمور كلّها، عبر تدبيرها المنصف، وفق استحقاقات كلّ منها وعللها. وبما أنّ السيادة على بني البشر لا تنحصر في حياة هذا القرن، بل لا ينفكّ وضع الاستحقاقات السابق يغدو علّة الوضع الآتي، تُقاد النفس الخالدة إلى ذروة الكمال تحت إشراف العناية الإلهيّة الخالد والسرمديّ، والممتلئ عدلاً[١٢٩]. وإذا ما تبرّم أحدهم علينا، لأنّنا قلنا بأنّ البشارة بالكلمة قد تباطأت بحقّ في موضوع الأشرار والمنافقين، فقال: لمَ قد أُسمِعَت الكلمة، إذن، من هم أقلُّ شأناً من الصوريّين، أولئك الذين هم[١٣٠] مرذولون حقاً، الذين تفاقم شرّهم، لا محالة، نتيجة لذلك الأمر، وأُبرِم القضاء عليهم لسماعهم الكلمة فلم يؤمنوا، لجاءه الجواب، كما يبدو، على النحو الآتي: إنّ اللّه الذي يعرف المدارك جميعاً، إذ سبق فرأى الملومات المصوَّبة ضدّ تدبيره، التي يتشدّق بها خصوصاً أولئك

---

١٢٤ متى ١١: ٢٢.   ١٢٥ ١كو ١٢: ١١.

١٢٦ التقوى خشوع الروح في الإنسان من جرى إيمانه الوطيد، ومرتكز كلّ بحث في الألوهة. بيد أنّ روفينس يجعل منها مطلب الاجتهاد في البحث عن الحلول بدقّة. أنظر ١-٥-٤؛ ٣-١-٧ي.

١٢٧ راجع في هذا الموضوع ٢-١-٢.

١٢٨ حول معاني الخلود المقابلة لمختلف معاني الموت، أنظر ٢-٣-٢.

١٢٩ الجملة «وبما أنّ السيادة... عدلاً» تظهر في نصّ روفينس دون نصّ أوريجانس. بيد أنّ المعضلة تكمن في حذف هذه الجملة عينها من نصّ أوريجانس، فيما مضمونها يقيم وجوداً سابقاً للنفوس، وهو ما عُرِف به تعليم أوريجانس.

١٣٠ المقصود إليهم فئة من البشر تمتّ بصلة إلى فصيلة سكان مدن البحيرة، كما ورد ذكرهم في متى ١١: ٢١. إنّ الإحسان المنعَم به هنا في شأن هذه الفئة ينصّ على سماعهم الكلمة لكي يدركوا بأنفسهم كفرهم وضلالهم، لا على إرجاء استشفائهم إلى أمد آتٍ.

القائلون: من أين لنا أن نؤمن ولم نعاين ما عاينه غيرنا، ولم نسمع بما وُعِظوا به[١٣١]؟ ليس الذنبُ ذنبَنا، ما دام الذين بُشِّروا بالكلمة وأُشهِدوا على المعجزات ما تقاعسوا، بل آمنوا مشدوهين بقوّة عجائبه. إنّ اللّه، إذاً، قد وهب نعمة إحساناته أناساً لا فضل لهم، ولا إيمان، حتى يُفنّد ما يُتَذرَّع به لإقامة هذه الاعتراضات، ويبيّن علّة الهلاك أنّها ليست سهواً من لدن التدبير الإلهيّ، وإنّما هي في حريّة الاختيار التي تصحب الإدراك البشريّ. هكذا، يُقفِل اللّه كلّ فم؛ ويَتعلَّم الإدراك البشريّ أنّه ينقصه كلّ أمر فيما لا ينقصُ اللّه أمرٌ. وإذ القضاء أشدّ على محتَقِر الإحسانات الإلهيّة التي أحسن بها إليه ممّا على الذي أُمسِكَت دونه، فلم يَنلْها ولم تطرق منه مسمعاً، يعي الإدراك البشريّ ويشهد أنّ هذا إن هو إلاّ عملُ الرحمة الإلهيّة وتدبيرها العادل جدّاً، حينما ترغب عن بعض أناس، فلا تهبهم مشاهدة أمرٍ ما أو سماع أسرار القدرة الإلهيّة، خشية أن تلفح معاينةُ هذه العجائب الخارقة، ومعرفةُ أسرار حكمتها والاستماعُ إليها زندقتَهم بقصاص أشدّ إن هم احتقروها ومالوا عنها.

٣-١-١٨ (١٧) اللّه الرحمان

لنرَ الآن ما من أمر الآية: **فليس هو إذاً صُنْعَ من يشاء، ولا من يسعى، بل هو من اللّه الذي يرحم**[١٣٢]. يقول المعارضون في هذا: إن لم يكن صُنْعَ من يشاء، ولا من يسعى، وإنّما يخلّص اللّه من يرحم، لا ينجم الخلاص عن حريّة اختيارنا. فإمّا طبيعتنا هي ما هي عليه حتى إنّه يسعنا أن نخلص أو لا نخلص، وإمّا الأمر منوط بمشيئة اللّه وحدها[١٣٣]، فيرحم ويخلّص متى يشاء. إنّنا نطرح عليهم هذا[١٣٤]، أولاً: أإرادة

١٣١ يتوسّع روفينس في نقله، ويتصرّف به إزاء نصّ أوريجانس. وهو يضفي على العبارة أسلوباً ملحميّاً، حيث يتكلّم من يشير إليهم نصّ أوريجانس محض إشارة، وفي كلامهم صدى رو ٣: ١٩.

١٣٢ رو ٩: ١٦.

١٣٣ تستند حجّة المعارضين على قدريّة لا مناص للخليقة من حبائلها. فمن جهةٍ عقيدة الطبائع، وقد نادى بها دعاة الغنوصيّة، ولا سيّما أتباع فالنتينس، ومن جهة أخرى رؤية إلى الألوهة كمصير الخلائق كلّها، وقد أخذ بها الرواقيّون ومناصرو علم التنجيم.

١٣٤ قبل المبادرة إلى الخوض في جدال يتعلّق بكلام القدّيس بولس، يعمل أوريجانس على دحض عقيدة خصومه. فإنّ دعاة الغنوصيّة يعتقدون بأنّ الذين يجهدون أنفسهم لكي يحصلوا على الخلاص بئس ما يجهدون ما دامت طبيعتهم قد سُلِّمَتْ للهلاك من قبلُ، فليسوا يُرحَمون! وعليه، إنّ في الاعتقاد بأنّ نفساً هالكة تروم خلاصاً لها لتناقضاً منفّراً. وفي سائر الأحوال، يستند حجاج أوريجانس إلى المفارقة الرواقيّة بين الصالح والطالح والفاتر، أي الذي اطّرح عنه أن يكون صالحاً أو طالحاً من حيث المسلك الأخلاقيّ.

الخير شرّ أم خير؟ والخفّ في السعي لأجل بلوغ الهدف الذي هو الخير، أيُمتدَح عليه أم يُذَمّ؟ إن قالوا: لا، إنّما يُذَمّ عليه، تفوّهوا جهاراً بحماقات. فإنّ الأولياء جميعاً يرغبون في الخير، ويخفّون إليه، وليسوا بالطبع ليُذَمّوا عليه. إن كان من لا يخلص ذا طبيعة شرّيرة، فكيف يرغب في الخير، إذاً، ويخفّ إلى الخير، دون أن يجد الخير؟ إنّهم يقولون، بالحقيقة، إنّ شجرة فاسدة لا تثمر ثماراً جيّدة. والحال أنّ الرغبة في الخير ثمرة جيّدة، فكيف تكون ثمرةُ شجرةٍ فاسدة جيّدة[١٣٥]؟ وإن قالوا بأنّ ابتغاء الخير والجدّ في إثره واقع لا اكتراث له، لا هو صالحاً ولا شرّيراً، نجيب عنهم: إن كان ابتغاء الخير والجدُّ في إثره واقعًا لا اكتراث له، فنقيضهما واقع لا اكتراث له أيضًا، أعني ابتغاء الشرّ والجدَّ في إثره. لكنّ ابتغاء الشرّ والجدّ في إثره ليسا بالطبع واقعاً لا اكتراث له، بل هما واقع فاسد، والأمر جليّ للعيان. وعليه، فإنّ ابتغاء الخير والجدّ في إثره ليسا بواقع لا اكتراث له، وإنّما هما أمر صالح.

٣-١-١٩ (١٨) لنبادرنّ الآن وقد ردَدْناهم بجوابنا على أعقابهم، فنبسط المسألة بحدّ ذاتها: **ليس هو إذاً صُنْعَ من يشاء، ولا من يسعى، بل هو من اللّه الذي يرحم**[١٣٦]. جاء في سفر المزامير، وفي أناشيد المراقي المنسوبة إلى سليمان[١٣٧]: **إن لم يبنِ الربّ البيت، عبثاً يتعب البنّاؤون؛ إن لم يَصُن اللّه المدينة، عبثاً يسهر حارسها**[١٣٨]. لا مرية عندنا في أنّه لا يشير علينا بكلامه بأنّه ينبغي علينا العزوف عن البناء أو السهر لأجل صون المدينة التي في داخلنا، بل يُستدَلّ منه أنّ كلّ ما يُبْنى بدون اللّه ويُصان من دونه، إنّما يُبنى عبثاً ويُصان بلا سبب. ذلك بأنّ اللّه يُنعَت بسيّد البناء ورئيس الحرس في كلّ ما مَتُن من بناء ووقر صونه. هكذا، إن نحن شاهدنا مثلاً إنجازاً بديعاً ودارةَ بناءٍ شهيرٍ تنتصب عمارة شاهقة، أما يبدر منا القول بحقّ وصواب إنّها لم تُبْنَ بسواعد بشريّة، بل بعونٍ من اللّه وقوّته؟ لكنّ هذا لا يعني أنّ العمل والاندفاع وشغل الإنسان جهود بطّالة، ليس لها أثر فعل يُذكَر. كذلك، إذا شاهدنا مدينة وقد

---

١٣٥ متى ٧: ١٨. راجع أيضاً ما يقوله أوريجانس في ١-٨-٢، وفي ٢-٥-٤.

١٣٦ رو ٩: ١٦.

١٣٧ يُنسب المزمور ١٢٦ (١٢٧) إلى سليمان حسب التقليد العبريّ وعددٍ من مخطوطات السبعينيّة. كذلك، يشير ما ورد في إش ٣٠: ٢٩ إلى أناشيد المراقي، وهي المزامير، التي كان يترنّم بها الحجّاج وهم يصعّدون في الطريق إلى أورشليم، لأجل الأعياد.

١٣٨ مز ١٢٦: ١.

شدّد العدوّ الخناق عليها، وآلات الدمار وقد دنت من أسوارها، والمدينة وقد غصّت بالخنادق، والسهام، والنار، وسائر عتاد الحربِ الذي يُعَدّ للموت، فمتى أمكن دحر العدوّ وهزمه نقول بحقٍ وصواب إنّ اللّه أنجى المدينة المحرّرة، ولكنّنا لا نروم بقولنا أنّ جنودها لم يقوموا بحراستها، وأنّ شبّانها لم يبقوا على أهبة السلاح، وأنّ حرّاسها لم يسهروا عليها[١٣٩]. على هذا المنوال، يجب أن تُفهَم كلمات الرسول: ليس ابتغاءُ الإنسان ليكفي حتى يُنْجَزَ الخلاص، ولا سعيُ المائت ليستطيع الحصولَ على الحقائق السماويّة، ونيلِ إكليل المناداة السماويّة الصادرة عن اللّه في المسيح يسوع[١٤٠]، إلاّ إذا أحرزت إرادتنا الطيّبة نفسُها، وإصرارُ استعداداتنا، وكلُّ ما فينا من طاقة على العمل، العون والسند من اللّه. لذا، يقول الرسول وقد أحسن في استنتاجه: **ليس هو صُنْعَ من يشاء، ولا من يسعى، بل هو من اللّه الذي يرحم**[١٤١]. وفي هذا السياق، يمكن استذكار ما كُتِب كأنّما الكلام على الزراعة: **أنا زرعت وأبلّس سقى، لكنّ اللّه الذي أنمى، فلا الزارع، ولا الساقي، هما بشيء، وإنّما اللّه الذي يُنمي**[١٤٢]. عندما تُنضج الأرض ثماراً شهيّة ومكتنزة يكفر ويهذر في الكلام من يقول بأنّ هذه الثمار قد أتى بها الحارث؛ ولكن، خليق به أن يبوح بأنّ اللّه قد أخرجها. كذلك، في شأن كمالنا، لن يقوم له قائم إذا أحجمنا عن العمل لأجله، ولبثنا بطّالين. ولكنّ إنجازه لا يُنسَب إلينا، بل إلى اللّه الذي أتمّ الجزء الأكبر منه[١٤٣]. هكذا المركب، متى نجا من

---

١٣٩ يتصرّف روفينس في نقل المقطع «هكذا، وإن نحن شاهدنا مثلاً... يسهروا عليها»، فلا يقيّد نفسه بما أوجز أوريجانس في هذا الموضع.

١٤٠ صدى لما جاء قوله في الرسالة إلى أهل فيليبي ٣: ١٤.

١٤١ رو ٩: ١٦.

١٤٢ ١كو ٣: ٦ي.

١٤٣ يتحدّث أوريجانس مراراً عن الخلائق العاقلة كأنّها قادرة على تقرير مصيرها، خلاصاً كان أم هلاكاً: أنظر ١-٣-٦؛ ١-٥-٢؛ ١-٨-٣؛ ٢-١-٢؛ ٢-٩-٢؛ ٢-٩-٦؛ ٣-٢-٣. أمّا بشأن الخلاص فيحتاج الإنسان إلى نعمة اللّه وإصرار إرادته على ارتياده: أنظر ٣-١-٢٤. لذلك، تسقط الاتّهامات عن بعض كتاباته بأنّها ممهّدة لظهور البدعة البيلاجيّة، نسبة إلى مطلقها بيلاجيوس، الذي أنكر على الإنسان إسهامه في إحراز خلاصه، جاعلاً كلّ مسعى لذلك في مضمار النعمة الإلهيّة وحسب. كذلك، تسقط عن بعض شروح أوريجانس الأخرى التهمة بأنّها تعلّم اختلاط الطاقتين الإلهيّة والإنسانيّة خارج كيان المرء، في حيّز التصميم وحسب. ذلك بأنّ أوريجانس يقيم في الحقيقة أنّ ثمرة النعمة الإلهيّة التي تعطي الخلاص للإنسان تنضج على يد الإنسان الذي يمّم وجهه شطر حياة الابن الكلمة، على مختلف المضامير، بفضل إطلالة على مواهب الروح العاملة في كلّ إنسان، فأفضى بعد ذلك إلى مقاسمة حقيقيّة لحياة الآب لا تني تعظم به على امتداد اغترابه على وجه الأرض: أنظر ١-٣.

أخطار البحر، لن يعزو أيُّ رجلٍ حصيفِ العقل خلاصَ المركب إلى سوى الرحمة الإلهيّة، بالرغم من كدّ البحّارة وحذقهم، وغيرة القبطان وجهده، عندما تكون الرياح قد رُصِدت وعلامات الكواكب قد التُقِطت، وحينما تبلغ السفينة الميناء سالمة بعد أن تقاذفتها المياه وتلاعبت بها الأمواج. ولكنّ البحّارة أنفسهم والقبطان[١٤٤] لا يجرؤون على القول: قد أنقذتُ المركب. فهم يردّون كلّ شيء إلى رحمة اللّه. هذا لا يعني أنّهم على بيّنة من أنّهم لم يأتوا بشيء من مهارتهم وعملهم لأجل إنقاذ المركب، بل يعرفون أنّهم بذلوا جهدهم وأنّ اللّه قد منّ على المركب بالخلاص. هكذا، في مسيرة حياتنا، علينا أن ننصرف إلى العمل، ونطلق غيرتنا وعملنا. ولكنّ ثمرة عملنا، أي الخلاص، فإنّها تُرْجى من لدن اللّه[١٤٥]. وفي ما سوى ذلك، إذا لم نُسأل عملاً لنقوم به لاحت الوصايا سخيفة، إذ بئس[١٤٦] وقتَ إذٍ تقريع بولس نفسه الذين هَوَوا من الحقّ، ومديحه الذين ثبتوا على الإيمان؛ إنّه أعطى إذاً الكنائس وصايا وقواعد لا طائل منها. بل بئس أن نرغب نحن أيضاً في الخير ونخفّ إليه. ولكنّ هذا كلّه ليس، بالطبع، بدون جدوى. لا يرسم الرسل رسوماً لا طائل منها، ولا يسنّ الربّ شرائع بلا داعٍ إليها. لذا، يجب الإقرار بأنّ المبتدعين عبثاً يفترون على أقوالٍ نُطِق بها خير نطق.

٣-١-٢٠ (١٩) الإرادة والعمل كلاهما من اللّه

تعقب المسألة، من ثمّ، كما تبسطها الجملة الآتية: **الإرادة والعمل كلاهما من اللّه**[١٤٧]. يقول المعترضون: إنّ الإرادة من اللّه، والعمل من اللّه؛ فسواء أردنا الخير

١٤٤ غالباً ما عمد حكماء اليونان وخطباؤهم المتفوّهون إلى هذه الاستعارة فأنزلوها معرض كلامهم وقصدوا بها إلى معاني بالغة السموّ. ولكنّ روفينس يتوسّع كعادته في نقل الصورة التي يرسمها أوريجانس في خطابه.

١٤٥ عند هذا الحدّ، يرجع أوريجانس إلى بولس فيورد ما يقوله الرسول في رو ٩:١٦، مرّتين بالتتالي. ولكنّ روفينس يسقط عن متن ترجمته ما يفعله أوريجانس، مقتضباً هكذا في عمله على نحو ما سبق فأثبته في مطلع الكتاب الثالث.

١٤٦ يتطرّق أوريجانس ثانية إلى هذه الناحية في ٣-١-٢١، وهي حجّة الأقدمين الذين تصدّوا بها لمذهب الرواقيّين القائلين بالقدريّة. فإنّ من دعاة الغنوصيّة من ذهب إلى التسلّح ببعض أقوال الرسول بولس كي يوطّد دعوته إلى نبذ الاختيار لدى بني البشر، الاختيار الذي يجعل متّسعاً من الحريّة أمام الفعل الإنسانيّ. بيد أنّ بولس نفسه يحثّ من يكتب إليهم مرّات عديدة لكي يتمسّكوا بقواعد ورسوم أخلاقيّة، ولا يني يهيب بهم حتى يعرضوا عما سلف من مسلك حياتهم في الماضي. وفي هذا لدلالة على أنّ ما يذهب إليه بعض الغنوصيّين من حجج إنّما يبدو واهياً لا أساس له عند بولس. وعليه، فإنّ مجادلة أوريجانس تحارب أيضاً ضدّ القدريّة الحتميّة، التي تتنكّر للفعل البشريّ وتتنصّل من مسؤوليّة الوازع الأخلاقيّ.

١٤٧ في ٢:١٣.

وعملناه، أم الشرّ، فهذا من اللّه. ولو كان الأمر كذلك فليس لنا حريّة اختيار[١٤٨]. حريّ الإجابة عن ذلك بأنّ كلام الرسول لا يقيم أنّ إرادة الشرّ من اللّه، وأنّ إرادة الخير منه؛ ولا يأتي فيه أنّ فعل الخير أم الشرّ من اللّه؛ وإنّما الإرادة والعمل كلاهما، على وجه العموم، من اللّه. فكما نلنا أن نكون بشراً من اللّه، وأن نتنشّق، وأن نأتي الحركة، هكذا ننال منه الإرادة. فكأنّ بنا نقول إنّ طاقتنا على الحركة تأتينا من اللّه؛ كذلك طاقة كلّ عضو من أعضائنا على القيام بوظائفه، وعلى إتيانه الحركة. ولكن، لا ينبغي أن نفهم من هذا أنّنا متى حرّكنا يدنا، مثلاً، لكي نضرب إجحافاً، أو لكي نختلس، إنّما يكون ذلك من اللّه، بل أنّ الطاقة على تحرّكنا تصدر عن اللّه؛ وإنّما يتعلّق بنا أن نسير بهذه الحركات التي نستمدّها من اللّه نحو الخير أم نحو الشرّ. كذلك هي الحال في أمر ما يقوله الرسول، إذ إنّنا نلنا من اللّه الطاقة على الإرادة؛ ولكنّنا نحن من يستخدمها لأجل الرغبات الفاسدة أو الحسنة[١٤٩]. على مثل هذا النحو يجب التفكير في آثارها.

٣-١-٢١ (٢٠) آنية لأجل الكرامة وأخرى لأجل الهوان

بيد أنّ الرسول يقول: **فهو إذن يرحم من يشاء ويقسّي من يشاء. ولقد تقول لي: فممّ إذن يشكو؟ إذ من يقاوم مشيئته؟ ولكن، من تراك، أيّها الإنسان، حتى تعارض اللّه؟ ألعلّ الجبلة تقول لجابلها: لِمَ صنعتني هكذا؟ أوَليس للخزّاف سلطان**

---

١٤٨ هنا أيضاً يقتضب روفينس في ترجمته ما يبدو أنّ أوريجانس يكرّر قوله. فقد أعرض روفينس عن ترجمة المقطع الآتي: «هكذا أيضاً، عندما نروم أفضل الخير ونأتي أسمى الأفعال فإذ إنّ الإرادة والعمل كلاهما يصدران عن اللّه لسنا نحن من أجرى هذه العظائم، وإنّما بَدَونا كأنّنا قمنا بها. وعليه، ففي هذا أيضاً ليس لنا حريّة اختيار».

١٤٩ لا يظنّن القارئ بقائل هذه الأفكار أنّ اللّه سبحانه يلزم جانب المشاهد إزاء خلقه، فلا هو بمكترث، حاشى، لحال براياه ولا هو برقيب على ما أفعالُهُم، وكأني به قد كفّ عن عمله بعد أن أتمّه عندما خلق الكائنات. فإنّ أوريجانس مهتمّ، بالواقع، بتفسير الآيات الكتابيّة قبل كلّ شيء، لأجل أن يُبرِز من خلالها تعليمه بحريّة الإنسان في اختيار أفعاله. لذلك، فالآية في ٢:١٣ محطّ اهتمامه الشاغل. إنّه يرى فيها أنّنا نحن الخلائق لم نَنَلْ عندما برأنا اللّه سلوكاً طائشاً، بل مصوّباً نحو الخير، أي نحو الباري تعالى. هذا هو معنى خلقنا على صورة اللّه؛ فإنّ خلقنا ذو طاقة كامنة فيه، إذ تتشوّق الصورة دوماً إلى الامتثال أمام مثالها. وما حريّة الإنسان في أن يختار أفعاله سوى هذه القدرة على الاضطلاع بسلوك؛ ولكنّها حريّة تحفظ أيضاً للإنسان وقاره إذ إنّها تتضمّن القدرة على الرفض.

على الطين فيصنع من كتلة واحدة إناء للكرامة وآخر للهوان؟[١٥٠] بلى، وبما أنّ للخزّاف سلطاناً على الطين فيصنع من كتلة واحدة آنية للكرامة وآنية للهوان، إذ يهيّئ اللّه البعض للخلاص، ثمّ البعض للهلاك[١٥١]، فلا حول لنا على خلاصنا أو هلاكنا. وهذا يبدو أنه دليل على أنّنا لسنا نحوز حريّة اختيارنا. فعن هؤلاء الذين يفتكرون مثل هذا يجب علينا أن نجيب: ألعلّ الرسول يناقض ذاته بإثباتاته؟ لئن راوَدَ هؤلاءِ فكرٌ عن الرسول مثلُ هذا، كيف يمكنه حسب ظنّهم أن يستنكر بعدلٍ سلوكَ أولئك الذين بَغَوا في كورنثس[١٥٢]، أو الذين أثموا، دون أن يندموا على المنكرات والفحشاء والرجاسات التي اقترفوها؟ وكيف له أن يمتدح أولئك الذين سلكوا حسناً، ومنهم بيت أونيسيفورس، إذ يقول: **أمّا أونيسيفورس فرحمة اللّه على بيته، لأنّه كثيراً ما فرّج عني، ولم يخجل من قيودي: ولما صار في رومة جدّ في طلبي فوجدني. فلينعم عليه الربّ بأن يصيب رحمة لدى الربّ في ذلك اليوم**[١٥٣]؟ إنّه لا يليق بالوقار الرسوليّ أن يعنّف من يجب توبيخهم، أي الذين يخطأون، وأن يُثنى على الذين يجب امتداحهم لأجل أعمالهم الحسنة، وأن يُعزى إلى الخالق، من جانبٍ آخر، مسؤوليّةُ أعمالِ كلِّ واحدٍ الصالحةِ والسيّئة، لأنّه ليس في مقدور كلّ إنسان أن يُحسن أو يسيء السلوك. ذلك بأنّه تعالى يصنع إناء للكرامة، وآخر للهوان. وكيف يضيف هذا الآتي: **لا بدّ أن نظهر جميعنا أمام منبر المسيح، لينال كلّ واحد على حسب ما صنع بالجسد،**

---

١٥٠ رو ٩: ١٨ي. لقد سبق أوريجانس فنوّه بمطلع رو ٩: ١٨-٢١ في معرض كلامه على الآية خر ٤: ٢١، في **المبادئ ٣-١-٨**ي. أما هنا فتراه يبادر إلى تفسير خاتمة الاستشهاد التي تتناول الفخاريّ وآنيته، وفق رؤية تغلب عليها القدريّة المحتومة. لذا، يشرع باستئناف الكلام على ما تقدّم عرضه في الفقرة السابقة ٣-١-٢٠، ثمّ يخوض فيه بتوسّع يدعّمه الركون إلى حشد من المراجع فيخلص، من ثمّ، إلى أنّ ما يورده الرسول لا يقبل قطّ شرحاً قدريّاً، ما دام يمتدح تارة الصالحين، ويذمّ طوراً الأشرار الأثمة. بعد هذا، يعمد أوريجانس إلى حالة الأنفس السابقة بوجودها نزولَها الآنيّ في جسم حتى يفسّر انعتاق المشيئة الإلهيّة من تبعة تفاوت الأوضاع البشريّة؛ إنّ هذا التفاوت محصّلة مآثر سابقة، أو مساوئ ارتُكِبَت في وجود قديم.

١٥١ الانتقال عبر الاستعارة من حديث عن الكرامة والهوان إلى كلام على الخلاص والهلاك لا يخلو من مقارعة عقائديّة تحفظ للبارئ سلطانه المطبق على المبروءات، من جهة، وتبسط أمام الفكر إشكاليّة المسؤوليّة التي تضطلع بها النفوس تجاه مصيرها، من جهة ثانية. إلاّ أنّ صورة الآنية وقد صيغت على هذا الشكل العقائديّ مستعارة؛ فإنّ أوريجانس ملمّ بفكرة أتباع مذهب فالنتينس في الطبائع: ثمّة، حسب هؤلاء، طبائع أثيريّة، أو روحيّة، وأخرى هيوليّة، أو ماديّة. وهناك، أيضاً، إلى جانب هذه وتلك، طبائع نفسيّة تحتلّ مرتبة متوسّطة بين الفئتين المذكورتين، تتميّز بسعيها إلى إدراك خلاصها مرتحلة عمّا يكبّلها من إسار ماديّ فيها.

١٥٢ ١كو ٥: ١؛ ٢كو ١٢: ٢١.

١٥٣ ٢ تيم ١: ١٦ي.

خيراً كان أم شراً[١٥٤]. أيّ ثواب عن الخير ينال من كفّ عن الإساءة، لأنّ الخالق قد جبله هكذا؟ وأيّ قصاص يُنْزَل بحقٍّ بمن لم يقدر على الإحسان، لأنّ خالقه جبله هكذا؟ أما من تناقض، بالتالي، بين هذا الإثبات وما قيل في موضعٍ آخر: **في بيت كبير، لا تكون الآنية من ذهب وفضّة فقط، بل من خشب وخزفٍ أيضاً؛ ويكون بعضها للكرامة، وبعضها للهوان. فإن صان أحد نفسه إذاً، بات إناء للكرامة؛ مقدّساً، نافعاً للسيّد، معدّاً لكلّ عمل صالح**[١٥٥]. فإن صان أحد نفسه، إذاً، بات إناء للكرامة؛ أمّا الذي يتوانى عن تنقية نفسه من نجاساته فيمسي إناءً للهوان. وحَسْب أحدهم أن يعتبر هذه الأقوال، كما أظنّ، فإنّ علّة الأفعال فيها لا تقدر قطّ أن تُلصَق بالخالق. ذلك بأنّ اللّه الخالق هو سبحانه من يصنع آنية للكرامة وآنية للهوان، ولكنّه يصنع من الإناء الذي صان نفسه من كلّ نجاسة إناء للكرامة، ومن الإناء الذي اتّسخ بأقذار الرذائل إناء للهوان[١٥٦]. فيجب الخلوص، إذاً، إلى أنّ أعمال كلّ واحد التي عملها من قبلُ تؤلّف علّة سابقة. واللّه هو الذي يصنع من كلّ إنسان إناء للكرامة أو للهوان، حسب استحقاقاته. إنّ كلّ إناء ينضح، من تلقاء نفسه، أمام الخالق بالعلل والدواعي التي تجعله ينال من لدنه شكلاً للكرامة، أو للهوان.

٣-١-٢٢ (٢٠) خطايا الوجود السابق

إذ لاح مصيباً[١٥٧]، إذاً، أن نُثبِت – وهو مصيب بالحقيقة، ومتّفق كلّ الاتّفاق

---

١٥٤ ٢كو ٥: ١٠.

١٥٥ ٢ تيم٢: ٢٠ي. لا مرية في أنّ بين رو ٩: ١٨-٢١ و ٢تيم ٢: ٢٠-٢١ لتقارباً، وذلك بأنّ الموضعين من الكتاب يركنان إلى الصورة عينها، وإلى مفردات متماثلة فيما بينها: فهناك آنية للكرامة، وآنية للهوان. ولكن، فيما ليس سوى مشيئة الخزّاف ما يجعل الآنية على نحو كذا ثمّ على نحو آخر، حسب نصّ رو ٩: ١٨-٢١، يغفل نصّ ٢تيم ٢: ٢٠-٢١ الخزّاف ومشيئته، ويقصر كلامه على الإناء وقدرته على الانتقال من حال الهوان إلى الكرامة، بفضل مسعاه الخاصّ نحو الطهر. فالنصّان يتكاملان على نحو مذهل.

١٥٦ على نحو يذكّر بما جاء في ١-٦-٢، وفي ٢-٨-٣، يجب فهم الاختلاف بين الآنية المعدّة لاستعمال كريم، والآنية التي أودعت جانباً لأجل استعمال خسيس، كأنّه محصّلة وقر الخطايا التي اقتُرفَت، أو الاستحقاقات التي كُسِبَت في زمن وجودٍ قديم. ولكنّ أوريجانس يقول بهذا كلّه بقدر من المرونة، على وفق الإطار الذي يلقي فيه خطابه. لذلك، لا ينبغي الاكتفاء باقتطاع أحد تلك الإثباتات وكأنّه ليس من سواه، ثمّ بناء استنتاجات عليه حصراً، فيما لا ينوي به صاحبه ربطاً ولا تتمّة لمقولة سبقت في تضاعيف البحث، كما حصل الأمر مثلاً في ٢-٩-٢.

١٥٧ لهذه الفقرة «إذ لاح مصيباً... في حشا أمّه» ترجمة قام بها إيرونيمس على طريقته، فأبرز نواحي فُرقة في

والتقوى – أنّ عللاً سابقة تهيّئ كلّ إناء لكي يصنعه اللّه إناء للكرامة أو للهوان، لا يبدو نافلاً لنا ونحن نتناول بالنقاش هذه العلل السابقة في الاتّجاه عينه والمنطق نفسه، أن ننحو بفكرنا المنحى نفسه في أمر النفوس: كذا هي العلّة التي استحقّت الحبّ ليعقوب قبل أن يلد في هذا العالم، ولعيسو البغض قبل أن يتصوّر في حشا أمّه[١٥٨].

(٢١) ليس ما يضيرنا في التأكيد بأنّ آنية الكرامة والمهانة تُخْرَج من الطينة الواحدة، ذلك أننا نقول بأنّ للنفوس العاقلة جميعاً طبيعة واحدة، كما أنّ للخزّاف طينة واحدة رهن يديه. فإذ إنّ للمخلوقات العاقلة[١٥٩] طبيعة فريدة يجبل اللّه منها[١٦٠] – على حسب

العقيدة ضمن نصّ أوريجانس، ومهّد بالتالي للحكم عليه لاحقاً. أمّا نصّ إيرونيمس فيأتي هكذا، «إلاّ أنّنا لو سلّمنا افتراضاً بأنّ إناء يُخلَق للكرامة، وآخر للهوان، على أساس علل سابقة، لماذا لا نلجأ إلى سرّ النفس فنعي أنّها قد أنجزت قديماً ما باتت في الواحد محبوبة لأجله، وفي الآخر ممقوتة، قبل أن تتّخذ لها في يعقوب جسداً حتى تحلّ محلّ الأخرى، وقبل أن يمسك في عيسو أخوه بقدمه» (تك ٢٥: ٢٥ي).
بناء على ما تقدّم، لدينا إذاً ثلاثة نصوص لهذه الفقرة: نصّ مجموعات الأحاديث، ونصّ روفينس، ونصّ إيرونيمس. وبالرغم من الزعم الشائع بين طبقات النقّاد بأنّ إيرونيمس قام بترجمة حرفيّة وأمينة، لكنّنا نخال بأنّه لم يراعِ أحوال النصّ بدقّته في هذا المقطع على أقلّ تقدير. إنّ روفينس يضيف إلماحاً إلى التقوى، أي إلى قاعدة الإيمان، ولكنّه يبقى أميناً لجوهر النصّ في اليونانيّة. أمّا إيرونيمس فيستفيض في التعبير عن عقيدة الوجود السابق أكثر من النصّ باليونانيّة، ويطيل في رواية يعقوب وعيسو، أي أنّه لا يتوانى عن إبراز ملامح العقيدة إبرازاً لكي يظهر للعيان طابعها الكفريّ. إنّ روفينس يقلّل شأن ما يُروى عن عيسو، فإنّ عدم استحقاقاته يتأتّى بحسب مجموعة الأحاديث عن زمن ما قبل زرعه في حشا أمّه؛ أمّا روفينس فيجعله موضوع مقت مذ وجد في بطن رفقة، وبالتالي يتلاشى عنده الوجود السابق.

١٥٨ غالباً ما يلجأ أوريجانس إلى حالة يعقوب وعيسو للدلالة بشهادة الكتاب على عقيدة الاستحقاقات أو النقائص التي تسبق الولادة بالجسد (راجع ١-٧-٤؛ ٢-٨-٣؛ ٢-٩-٧). راجع في سائر الأحوال تك ٢٥: ٢٢ي؛ رو ٩: ١٣.

١٥٩ ها هي النظرة الرواقيّة إلى الطبيعة الماديّة تعود هنا أيضاً بطريقة متوازية، بعد بسطها في ٢-١، لتنطبق على الجواهر المدركة، مرتكزة إلى فكرة تساوي الطبائع العاقلة الأصليّ، وذلك لأجل إقصاء نظرة أتباع فالنتينس إلى الطبائع. إنّ أسّ الطبيعة المدركة يتمثّل هنا أيضاً بلا تحديد له، كفيلاً بأن يكتسي أشكالاً مختلفة لمراتب الخلائق المتعدّدة، على مقتضى الأصناف المتأتية من لواعج البصيرة. ومن الملاحظ أنّ لأوريجانس تصوّراً أفلاطونياً بشأن جوهر المدركات، بينما يلحق بالرواقيّين عند الكلام على جوهر الماديّات. أنظر التفصيل في الطبائع عموماً في ٣-٦-٧.

١٦٠ نجد لدى إيرونيمس النصّ الآتي: «ينجم أن تُجعَل بعض النفوس للكرامة، وسواها للهوان، من استحقاقات أسباب سابقة». ها نحن ثانية أمام النصوص الثلاثة، حيث يؤدّي نصّ إيرونيمس وروفينس اللاتينيّ ما جاء في أوريجانس باليونانيّة، رغم تصرّفهما في النقل. فليس إيرونيمس أقرب من روفينس إلى الأصل، كما زعم النقّاد.

العلل الفائتة التي هي استحقاقاتها - ويخلق بعضاً للكرامة، ثمّ بعضاً آخر للهوان، كالخزّاف من طينة واحدة. وفي اعتقادي أنّ تقريع[١٦١] الرسول هذا: «**من أنت أيّها الإنسان، حتى تعترض على اللّه؟**»[١٦٢] يبيّن أنّه لا يخاطب به الإنسان المؤمن، الذي يحيا حياة حسنة ومستقيمة، ويثق باللّه، والذي يشبه موسى الذي قال الكتاب عنه: **كان موسى يتكلّم، واللّه يردّ عليه بصوته**[١٦٣]. فكما أحار اللّه على موسى الجواب، هكذا الأولياء جميعاً يجيبون اللّه. أمّا الذي لا يؤمن، وليس يتوكّل بما يكفي لكي يجيب عن اللّه، بسبب مهانة حياته ومسلكه، والذي لا يتطرّق إلى هذه الأمور فيتعلّم ويسير قُدُماً، وإنّما يناقش لكي يحتجّ ويعاند، والذي - لنصدقنّ الكلام - في وسعه أن يختصّ بنفسه هذه الأقوال التي يقولها الرسول فيه: **فممّ إذاً يشكو؟**[١٦٤] **إذ من يقاوم مشيئته؟** فإنّ تقريع الرسول ينهال بحقّ عليه: «**من أنت، أيّها الإنسان، حتى تعترض على اللّه؟**»[١٦٥]. إنّ هذا التقريع ليس ضدّ المؤمنين والقدّيسين، وإنّما ضدّ الكفّار والمارقين.

٣-١-٢٣ (٢١) الهداية أمر ممكن

إنّ الذين يستنبطون طبائع النفوس المختلفة، ويعمدون إلى كلام الرسول هذا حتى يستدلّوا به على دعواهم، حريّ بنا أن نجيب عنهم هذا الجواب: إن اتّضح لهم[١٦٦] أنّ ما صُنِع للكرامة وما صُنِع للهوان يصدران كلاهما من طينة واحدة، حسب الرسول،

---

١٦١ يشبه تقريع الرسول للإنسان الذي يريد أن يردّ الجواب على اللّه ما يرد في خر ١٩: ١٩. فإنّ موسى أمكنه أن يحاور اللّه، فلا لوم إذاً في هذا. ولكنّ الإنسان الذي يقرّعه بولس ينسب هذا الحقّ لنفسه وكأنّه امتياز، فيما ليس يتمتّع كما موسى بحظوة تجيز له شرف مخاطبة اللّه. لذلك، يوجّه بولس تقريعه إلى الخاطئ الذي يتجاسر على التفوّه أمام اللّه بكلام عتاب، بدل كلام ندامة واستغفار.

١٦٢ رو ٩: ٢٠. ١٦٣ خر ١٩: ١٩. ١٦٤ رو ٩: ١٩.

١٦٥ رو ٩: ٢٠. أمّا الجملة التي تلي فإضافة عمد روفينس إليها على سبيل الخاتمة.

١٦٦ يمتدّ نصّ روفينس في هذا المقطع «إن اتّضح لهم... بالتالي أحد الاثنين» أطول ممّا يظهر في نصّ مجموعة الأحاديث اليونانيّ. إنّ حجاج بولس في كليهما منصبّ بدون هوادة على أتباع العرفان كي يثنيهم عن معتقدهم في ثنائيّة اللّه والطبيعة البشريّة. ولكنّ حاجتنا إلى معرفة أيّ من الاثنين ينقل مقولة أوريجانس بأمانة تهيب بنا لكي نروز أسلوب كلّ منهما وعبارته: إنّ نصّ مجموعة الأحاديث، أولاً، أشدّ اقتضاباً من نصّ روفينس، ولكنّه نصّ، ثانياً، يقدّم ما يحتاج إلى برهان كأنّه مسلّمة؛ وهذا لا ينسجم البتّة مع أسلوب أوريجانس، الذي يعمد إلى اتّباع سلسلة من الحجج، بدون أن يحرق مراحل البرهان. أمّا طريقة روفينس في بسط حجاج أوريجانس فتعتمد على البناء المحكم والمنطق السليم، بعيداً عن الاقتضاب والقضم عند الانتقال بين الأفكار؛ وفي هذا خير الدليل على صدق الطريقة التي نقل فيها روفينس نصّ الإسكندريّ، معلّم **المبادئ**.

بينما يقولون هم بأنّه ذو طبيعة معدّة للخلاص أو للهلاك، فليس هناك بالتالي طبائع أنفس مختلفة، بل طبيعة واحدة للجميع. وإذا ما سلّموا بأنّ الخزّاف الواحد عينه يشير دون أقلّ ريبة إلى خالق واحد، ليس بالتالي من خالقين مختلفين للذين يخلصون والذين يهلكون. فليصطفوا، الآن، هل يتعلّق الأمر بإله صالح يخلق الأشرار والهالكين، أو بإله غير صالح يخلق الصالحين ومن هم معدّون للكرامة؟ عليهم أن يجدوا لهم إجابة، ويستثنوا بالتالي أحد الاثنين. بيد أنّ حجّتنا التي تُظهِر أنّ اللّه يصنع الآنية للكرامة أو للهوان انطلاقاً من علل سابقة لا ترغم قطّ أن نجعل حدّاً لقبولنا عدل اللّه[١٦٧]. فإنّه لجائز أنّ هذا الإناء الذي صُمّم في هذا العالم انطلاقاً من علل سابقة ليكون إناءً للكرامة يضحي في عالم آخر إناء للهوان بسبب عورات سلوكه، إن أغرق في الطيش. وبالعكس، إذا أصلح الإناء الذي صوّره الخالق في هذه الحياة ليكون إناء هوانٍ من ذاته وتنقّى من عيوبه كلّها وجميع أدناسه، فإنّه يمكنه في الدهر الجديد أن يُصنَع إناء للكرامة، مقدّساً، مفيداً لسيّده، ومعدّاً لكلّ عمل صالح. إنّ الذين صوّرهم اللّه، أخيراً، ليكونوا إسرائيليّين[١٦٨] في هذا الدهر، فأمضوا حياة لا تليق برفعة بني جنسهم، قد فقدوا كرم أمّتهم كلّه. وسوف ينقلبون، بسبب كفرهم، من آنية للكرامة آنية معدّة للهوان، في الدهر الآتي. وفي مقابل هذا، كثيرون من الذين حُسِبوا في هذه الحياة في عداد آنية مصر وأدوم[١٦٩] سوف يدخلون في كنيسة الربّ، عندما يعتنقون إيمان الإسرائيليّين ومسلكهم، وعندما يقومون بأعمال بني إسرائيل، وسوف يضحون في يوم تجلّي أبناء اللّه آنية للكرامة. فيحسن، إذاً، جدّاً بقاعدة التقوى أن يعتقد امرؤ بأنّ كلّ كائنٍ عاقل ينكفئ تارةً عن الضلال إلى الهداية، حسب إرشاد إرادته ومسلكه، ويهوي تارةً أخرى من الهدى إلى الضلال. بل إنّ بعضاً يلبث في حال الهدى، وبعضاً يصعّد مرتقياً نحو العُلى، وما يفتأ يصعّد دوماً إلى فوق حتى يفضي إلى ما هو أسمى من الجميع. وثمّة

---

١٦٧ الجملة «بيد أنّ حجّتنا... عدل اللّه» تنقص في اليونانيّة؛ قد يكون دافع جامعي الأحاديث إلى هذا النقص إعراضهم عن التشديد على فكرة مسبّبات فات زمانها على وجود المخلوقات، وهو أمر يدفع أمام الذاكرة بفكرة الوجود السابق، الأمر الذي اجتنبه جامعو الأحاديث.

١٦٨ ليس المقصود باللفظ اليهود الذين عاشوا في زمان أوريجانس، فإنّهم لم يقبلوا المسيح؛ وإن شاء أوريجانس الإلماح إليهم لقال «العبرانيّين»، أو «اليهود» موضحاً بذلك قصده. إلاّ أنّه يريد الكلام على إسرائيل بحسب الروح، أي المسيحيّين، الذين سبق إسرائيل بحسب الكتاب فصوّرهم قبل الأوان. كذلك المصريّون والأدوميّون، فهم يمثّلون الوثنيّين رمزيّاً؛ أنظر الكتاب الرابع ٣: ٦-٩.

١٦٩ يعود الربط بين مصر وأدوم إلى تث ٢٣: ٨.

آخرون يقبعون في الضلال، ولا تزال بهم حالهم من سيّئ إلى أسوأ إذا ما تفشّت غوايتهم في كلّ اتّجاه، فينغمسون حتى أخمصهم في مكرهم.

لذا[١٧٠]، يجب التسليم بأنّ بعضهم يُغرقون في مكر مقيت بعد أن طفقوا يقترفون معاصي طفيفة، ثمّ لا يزالون في غيّهم حتى لينافسون القوّات المعادية بقدر انحلالهم، وأنّ الذين عبروا، بعكس ذلك، بشتّى أنواع القصاصات المضنية والبالغة القسوة، قد تمكّنوا من الخلود ثانية إلى الصلاح، إذ إنّهم استطاعوا أن يتوبوا ذات مرّة، وأن يجدّوا في طلب دواء لهم، المرّة بعد المرّة، لشفاء جراحاتهم، بعد أن نفضوا عنهم مكرهم. فلدينا، إذاً، اعتقاد بأنّه يمكن النفس إذ هي خالدة وأزليّة، كما أسلفنا القول، أن تهوي عبر دهور لا عدّ لها ولا حصر من الدهور الفسيحة والمتنوّعة[١٧١]، من الخير الأسمى حتى قعر الشرّ، أو أن تنهض ثانية من قعر الشرّ حتى الخير الأسمى.

---

١٧٠ ليس لهذه الفقرة «لذا، يجب التسليم... الخير الأسمى» مثيلها في النسخة اليونانيّة، إلاّ أنّنا نجدها عند إيرونيمس في الصيغة الآتية: «أمّا أنا فأحسب أنّ بعض الأشخاص يبلغون شأواً في المكر ابتداءً من صغار الهفوات، لو افترضنا أنّهم عزفوا عن الهداية إلى ما هو أحسن، وعن محو معاصيهم بالتوبة، بل أنّهم يصبحون قواتٍ معادية أيضاً؛ وأنّ في مستطاع بعض آخر، بالمقابل، أن يضمّدوا جراحاتهم بعقاقير خلال أزمنة عديدة، ابتداءً من موقعهم كقوّات مناوئة لدودة، فيقفوا سدّاً منيعاً في وجه فيض آثامهم الجارف في الزمان الغابر، حتى إنّهم يجتازون إلى مصفّ الأصفياء. لقد قلنا غالباً إنّ بعض النفوس تتهاوى متعثّرة نحو ما هو أسوأ، خلال الدهور الدهريّة والسرمديّة، التي توجد فيها النفس وتحيا، حتى تأخذ لها موقفاً في أدنى دركات المكر. وإنّ بعضاً آخر منها يرتقي على نحو كذا حتى ينهض من سفلى درجات المكر إلى فضيلة تامّة ومتمّمة».
ويعلّق إيرونيمس بعد هذا قائلاً: «بهذه الكلمات يسعى جهده ليبيّن أنّ البشر، أي الأنفس، تقدر أن تغدو شياطين، وأن يُرَدّ الشياطين بعكس ذلك إلى منزلة الملائكة».
لئن غضّ كاتب النسخة اليونانيّة الطرف عن ذكر هذه الفقرة فأسقطها من متن النصّ فاعلَمْ أنّه فعل ذلك عن فطنة ليس إلاّ. فإنّها فيما تتكلّم على دهور لا عدّ لها حسب روفينس، تتعاقب طاوياً أحدها الآخر وتالية هذا الدهر الحاضر الذي نعيش فيه، تثير حسب إيرونيمس مسألة التقمّص، إذ ينقلب البشر شياطين ويغدو الشياطين بشراً. لا شكّ في أنّ روفينس وإيرونيمس يتّفقان فيما بينهما على الجوهر، وهو كامن عند الاثنين في تداعيات الحيوات التي تصير إليها نفوس الكائنات المبروءة. ولكن، فيما تقود عثرات الأنفس إلى لحاق هذه بالقوّات الشرّيرة ومنافستها في مساوئها، حسب روفينس، ثمّ نهوضها من كبوتها أيضاً إلى ارتقائها درجات الصلاح واستوائها في أعلاها سموّاً، نجد إيرونيمس يتحدّث عن تقمّص هذه النفوس، لا عن تماثلها فيما بينها. وبمعنى آخر، تتقمّص الأنفس المتداعية عنده في هيئة شياطين، وتخلعها ثانية عنها متى خطت في درجات الكمال.
ولكن، لا بدّ من التذكير بأنّ استحالة الشياطين ملائكة لا يأتي الكلام عليها في الاستشهاد الذي يورده إيرونيمس، بل في التعليق الذي يذيّل به الاستشهاد؛ وهذه الملاحظة لها شأنها فيجب اعتبارها!

١٧١ قد يوحي التعبير باستكانة الطبيعة العاقلة إلى الهوى، فلا تني تتقلّب على ظهرانيها بين دهر ودهر آخر، بدون الخلود إلى حالة تستقرّ فيها. ولكنّنا نحرص على التذكير بمنهج أوريجانس القائم على التنظير في مسائل الماورائيّات؛ إنّه يقارب المعضلة على سبيل المجادلة والمناقشة، كما يظهر في أماكن مختلفة: أنظر ٢-٣-٣؛ ٣-٦-٣؛ ٤-٤-٨.

٣-١-٢٤ (٢٢) لا تناقض بين عمل اللّه وعمل الإنسان

ولكنّ الرسول إذ يقول[١٧٢] لدى كلامه على آنية الكرامة أو الهوان: «**إن صان أحد نفسه كان إناء للكرامة، مقدّساً، نافعاً للسيّد، معدّاً لكلّ عمل صالح**»[١٧٣]، لا يبدو أنّه يلقي على اللّه مسؤوليّة ما، وإنّما يلصقها كاملة بنا. وبالعكس من ذلك، عندما يقول: «**للخزّاف سلطان على الطين، وهو يصنع من كتلة واحدة إناءً للكرامة وآخر للهوان**»[١٧٤]، يبدو عليه أنّه يُلحق باللّه كلّ شيء. لا ينبغي الاعتقاد بأنّ ثمّة تناقضاً، وإنّما يجب الجمع بين هاتين الفكرتين وضمّ الواحدة إلى الأخرى في مدلول معنًى واحد، ألا وهو أنّنا لا نقوى على الاعتقاد بأنّ ما هو مستطاع لدينا يمكنه أن يحدث بدون عون اللّه، ولا أنّ ما هو مستطاع لدى اللّه يمكنه أن يتمّ بدون أفعالنا واهتماماتنا وإرادتنا. ليس لنا طاقة على أن نشاء أمراً، أو نفعله، بدون علم منّا[١٧٥] بأنّ هذا عينه الذي نشاؤه أو نفعله قد جاءنا من قِبَل اللّه، حسب التفريق الآنف ذكره. وبالعكس من ذلك، عندما يصنع اللّه آنية، بعضاً منها للكرامة وبعضاً للهوان، علينا أن نفكّر بأنّ علّة الكرامة لديه، أو المهانة، كأنّما مادّتهما، لو جاز التعبير، إراداتنا ومقاصدنا وأفضالنا، التي تجعل مصير كلّ واحد منا الكرامة أو المهانة. ذلك بأنّ حركة النفس عينها ومقصد العقل يطلقان من تلقاء ذاتهما لمن لا يخفى عليه قلب النفس ولا تفكيرها ضرورة صنع إناء للكرامة أو للهوان – وفي اعتقادنا أنّ هذا الجدل في موضوع حريّة الاختيار كافٍ، على نحو ما سرنا به.

---

١٧٢ يعود أوريجانس إلى التشبيه الذي أورده بولس الرسول في ٢تيم ٢: ٢١، وفي رو ٩: ٢١، لكي يبسط ثانية تعليمه بخصوص النصيب الذي يضطلع به الإنسان حتى يُجري عمل الخلاص الذي ينجزه اللّه.

١٧٣ ٢تيم ٢: ٢١.

١٧٤ رو ٩: ٢١.

١٧٥ في النصّ اليونانيّ، العلم المشار إليه علم اللّه، لا علمنا؛ إنّه هو تعالى يعلم «أنّ هذا عينه الذي نشاؤه أو نفعله قد جاءنا من قِبل اللّه». بيد أنّ روفينس يجعل من الإنسان صاحب العلم، وكأنّه يقول: «ليس لنا طاقة.. بدون أن نَعْلَم اللّهَ: فإنّ هذا عينه الذي نشاؤه أو نفعله قد جاءنا من قبله»، أي أنّ مصدر ما يشاء الإنسان أو ما يفعله قابع في اللّه.

المقالة السابعة (٣:٢-٤)*

في محاربة الشيطان والقوّات المعادية للجنس البشريّ، كما جاء في الكتاب

القسم الأوّل: القوّات المعادية** (٣:٢)

٣-٢-١ تحارب القوّات المعادية البشر، حسب الكتاب

يجب أن نرى، الآن، كيف تحارب القوّات المعادية والشيطان نفسه الجنس البشريّ

---

* تقسم هذه المقالة، وهي السابعة ترتيباً في كتاب **المبادئ**، إلى ثلاثة أقسام: في القسمين الأول والثاني يتطرّق أوريجانس إلى التجارب التي تشنّها الشياطين حرباً ضدّ الإنسان، فيما يتناول في القسم الثالث مسألة التجارب تنبع من ذات الطبيعة البشريّة.

** سبق أوريجانس فتحدّث عن القوّات المعادية في ١-٥-٢، وها هو يعود إليها ثانية هنا، في مطلع كتابه الثالث. إنّ المسألة، بالحقيقة، ذات أهميّة كبرى بالنسبة إلى الفكر الدينيّ والفلسفيّ الذي كان سائداً في أيامه، لا عند المسيحيّين فقط، بل عند سواهم أيضاً من الوثنيّين. ولكنّ أوريجانس ينظر في الموضوع على أساس الإيمان المسيحيّ، حيث ترسي تعاليمه وقر الخطيئة بالنسبة إلى خلاص الجنس البشريّ؛ لذلك، يأتي كلامه على القوّات المعادية منبجساً من رؤية الإيقاع بالإنسان في مهاوي المعاصي.

ثمّة في الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد عدّة إشارات إلى صراع بين الإنسان والملائكة. إنّ السذّج من الناس يميلون إلى الاعتقاد بأنّهم أسباب هفواتهم، وبأنّه خير لو لم يوجدوا، لأنّهم ما كانوا ليخطأوا لولا الملائكة ينازلونهم في معترك الحياة (٣-٢-١). ولكنّ أصحاب هذا الرأي زائغون، لأنّهم لا يرون أنّ في الإنسان دوافع طبيعيّة ليست سيّئة بحدّ ذاتها، ولكنّها تكمن في أساس الآثام التي يرتكبها عندما ينصاع لأوامرها. حين ذاك، إذ تتدخّل القوّات المعادية فتزيد من شرّ تلك الدوافع تستولي على النفوس، التي تفسح في المجال أمامها للسيادة عليها (٣-٢-٢). إنّ يقين بولس أنّ اللحم والدم سبب كلّ تجربة. بيد أنّ اللّه لا يجيز أن تقوى التجربة على الإنسان؛ وهو يجعل التجارب على وفق طاقة من تصيبه، فيحبوه القدرة على قهرها مستحثّاً إيّاه على الصبر على المحن، وداعياً إيّاه لكي يهزم الشرّير بالثبات على الأعمال الصالحة (٣-٢-٣). وفي الكتب المقدّسة شواهد على أنّ الأفكار مصدر التجارب، وهي قد تتولّد من تلقاء ذاتها عند الإنسان، أو قد تنبعث بحفزٍ من القوات المعادية، كما قد تدفع بها الملائكة، بل اللّه عزّ وجلّ. وحسب الأسفار الملهمة، يحيط ملاكان بالإنسان: أحدهما ملاك الخير، والآخر ملاك الشرّ. إنّ ما يوسوسان به في ذهن الإنسان لا يرغمه على السير بموجبه، إذ لا يحرمانه من حرّيّته في أن يصنع قراره. فإن أهمل الإنسان الفضائل غدا كأنّه قد ولّى عليه إبليس، وإذا صان نفسه بها سما فعصى على ما يُكرِهه عليه اللحم والدم،

بحسب الكتب، إذ تتعرّض له وتحفزه على المعصية. فإنّ سفر التكوين ينقل، أولاً، أنّ الحيّة أغوت حوّاء. وجاء في **صعود موسى**[١]، وهو سفر أورد يهوذا الرسول ذكره في رسالته، أنّ ميخائيل رئيس الملائكة قال لدى خصامه مع إبليس في شأن جسد موسى[٢] بأنّ هذه الحيّة صارت، بوحي من الشيطان، سبب إخلال آدم وحوّاء بأمانتهما. ولكنّ بعضهم تساءل أيضاً من عسى يكون الملاك[٣]، الذي خاطب إبراهيم من السماء بهذه الكلمات: «**الآن أعلم أنّك تخشى اللّه، وأنّك لم تضنّ بابنك، حبيبك، الذي تحبّه، لأجلي**»[٤]. فقد كُتِب بوضوح أنّ ملاكاً قال إنّه يعلم بأنّ إبراهيم كان يخشى اللّه، ولم يضنّ بابنه حبيبه، كما يقول الكتاب؛ ولكنّه لم يعلن أنّ إبراهيم فعل ذلك لأجل اللّه، بل لأجله، أي لأجل الذي يتكلّم هذا الكلام عينه[٥]. كذلك، يجب التساؤل في أمر الذي يتكلّم عليه سفر الخروج، حيث جاء أنّ هذا الكائن أراد قتل موسى[٦]،

وبات في مأمن منهما. إلاّ أنّ مصارعته وقتئذٍ تكون ضدّ الرئاسات، وسائر القوى المعادية (٣-٢-٤). ولما كانت الطبيعة البشريّة عاجزة وحدها عن أن تدحر قوّات الشيطان اللدودة، مهما تصلّبت في عزمها لمواجهتها، حسن لدى اللّه أن يمدّها بأزر منه، بنعمة يسكبها فيها لكي تعضدها في نزالها (٣-٢-٥). إنّه نزال، أجل، تقاتل فيه الروح ضدّ الأرواح، فتجمع هذه حشد قوّاتها كلّه عسى أنّها تظفر على تلك الروح. لذا، توليها الضربة تلو الضربة، وتثخن في إيلامها لكي تصدّها عن المقاومة، وتفقدها رجاءها الذي تضعه في عناية اللّه. ورغم أنّ اللّه سبحانه يدع المحن تجري على الأنام (٣-٢-٦)، إلاّ أنّه ليس بفارض إيّاها، ولا هو بغافل عنها، فكأنّها تجري بعلمه إذ إنّه العليم وحده، وتنـزل بالناس لأجل خيرهم.

١ سفر منحول فُقِد باكراً؛ وهو غير السفر المنحول المعروف باسم **انتقال موسى**، وقد بقي حتى يومنا هذا. كان أوريجانس يقيم اعتبارًا ورعاً لأسفار الأدب المنحول، ولكنّه لم يلجأ إليها مع ذلك كأنّها أسفار موحى بها.

٢ يه ٩.

٣ يستدلّ من قول أوريجانس هذا أنّ جدلاً حادّاً كان ناشباً في الأوساط المسيحيّة، بخصوص الظهورات في العهد القديم، على خلفيّة الإيمان بعقائد العهد الجديد. فإنّ الاعتقاد الذي كان سائداً يركّز على أنّها كلّها أعمال الكلمة، الوسيطِ بين اللّه والمخلوقات. فسواء، بالتالي، أظهر بهيئة ملاك أو بشر، كما لإبراهيم عند بلّوطة ممرا، أو في أثناء ذبيحة إسحق، أو ليعقوب عند مصارعته إيّاه، إنّما ينبغي شرح هذه الظهورات بعزوها لنفس الكلمة السابقة بوجودها، اللابثة في حالة غير ماديّة بسبب ابتعادها عن المعصية، والقادرة بالتالي على التكيّف وأشكال الوجود بأنواعها المختلفة. على هذا النحو، ظهر الكلمة ملاكاً تارةً في وسط الملائكة، وبشراً طوراً بين الأنام.

٤ تك ٢٢: ١٢.

٥ لا يمكن أن يستنتج القارئ من هذه الحجّة أنّ أوريجانس يؤكّد أنّ الملاك هو اللّه، أو أحد الأقانيم الثلاثة، أي الابن.

٦ خر ٤: ٢٤.

لأنّه كان مغادراً إلى مصر. ولكن، من ثمّ، من الملاك المدعوّ المهلك[٧]، وذاك الذي يسمّيه سفر الأحبار عزازيل، أي الذي يُزْهِق، الذي يتحدّث الكتاب عنه قائلاً: **نصيب للربّ، ونصيب لعزازيل، أي الذي يُزهق**[٨]. بيد أنّه مكتوب في كتاب الملوك الأول أنّ روحاً نجساً كان يستولي على شاول ليخنقه[٩]. ويقول ميخا النبيّ في كتاب الملوك الثالث: **رأيت إله إسرائيل مستوياً على عرشه، وكلّ جوق السماء يحفّ به من حوله، عن اليمين وعن اليسار. فقال الربّ: «من يُغوي آحاب حتى يصعد ويسقط في راموت جلعاد؟» فقال هذا كذا، وقال ذاك كذا. ثمّ خرج روح ووقف أمام الربّ وقال: أنا أغويه. فقال له الربّ: «بماذا؟». فقال: أخرج، وأكون روح كذب في أفواه جميع أنبيائه. فقال الربّ: إنّك تغويه وتنجح، فاخرج واصنع هكذا. والآن، فقد جعل الربّ روح كذب في أفواه جميع أنبيائك هؤلاء، والربّ تكلّم عليك بشرّ»**[١٠]. إنّ في هذا لبياناً على أنّ روحاً قد اختار له بملء إرادته وقصده أن يغوي آحاب، ويفوه بالكذب، وأنّ اللّه عمد إلى هذا الروح لكي يميت آحاب، الذي كان يستوجب أن يتألّم هذا الألم كلّه. كذلك، جاء في كتاب الأخبار الأول أنّ **إبليس أطلق شيطاناً وسط إسرائيل، فحرّض داود على إحصاء الشعب**[١١]. وفي المزامير، يسحق ملاك نجس عدداً من الأشخاص[١٢]. ويقول سليمان في سفر الجامعة: «**إذا ثار عليك روح المتسلّط، فلا تترك مكانك؛ فإنّ البُرْء يجنّب خطايا عظيمة**»[١٣]. كما نقرأ في زكريّا أنّ الشيطان كان يقف عن يمين يشوع[١٤] ليتّهمه. ويقول إشعيا إنّ حسام اللّه ممتشق ضدّ الوحش[١٥]، وهو الأفعى الخبيثة. وما عساي أقول في حزقيال الذي تنبّأ

---

٧ خر ١٢: ٢٣. يجدر بالملاحظة أنّ أوريجانس يرى تارة في هذا الملاك المدعوّ مهلكاً بحسب سفر الخروج قوّة صالحة وإشارة إلى المسيح، وطوراً آخر صورة للشيطان يمثّله أكمل تمثيل. في الحالة الأولى، إطار الكلام إعتاق شعب إسرائيل من أرض مصر؛ فالعبرانيّون، بالتالي، في هذا الإطار، إنّما يمثّلون قوى العبوديّة، ويكون الملاك لهم محرّراً ومنقذاً، كما المسيح على الصليب. وفي الحالة الثانية، يدور الكلام على ضلال شعب إسرائيل إذ عبدوا آلهة الأوثان، فاقتصّ منهم الإله الذي جعلوا فيه رجاءهم!.

٨ المقصود إليه التيس الذي يطلقه رئيس الكهنة إلى البريّة بعدما يضع يديه عليه ويتلو خطاياه وخطايا الشعب (أح ١٦: ٨) على رأسه.

٩ ١مل (=١صم) ١٨: ١٠. ولكنّ هذه الجملة توجد في عدد من النسخ المخطوطة فقط.

١٠ ٣ مل (=١مل) ٢٢: ١٩ ي.

١١ ١ أخ ٢١: ١.

١٢ مز ٣٤: ٥، ٦.

١٣ جا ١٠: ٤. وقد أورده أوريجانس أيضاً في ٣-٢-٤.

١٤ زك ٣: ١. يُدعى أيضاً يهوشع: رئيس كهنة، وابن ليهوصاداق.

١٥ إش ٢٧: ١. أنظر ٢-٨-٣.

جليّاً في رؤياه الثانية[١٦] لأمير صور، بخصوص قوّة معادية، فيجزم بأنّ الوحش يقطن في أنهار مصر؟ وهل يتناول الكتاب الذي يتكلّم على أيّوب[١٧] موضوعاً سوى الشيطان وهو يسأل أن يُمنَح سلطاناً على جميع مقتنيات أيّوب، بما فيها بنوه، بل جسده أيضاً؟ ويعلّمنا الربّ، في هذا الكتاب، من خلال أجوبته تعليماً وفيراً في موضوع قوّة هذا الوحش المعادي لنا. تلك هي نصوص العهد القديم التي أمكنها أن ترد ذاكرتنا في هذا الوقت. إنّها لتُثبِت ذكر قوّات معادية في الكتب، تنتصب في وجه الجنس البشريّ، ولكنّها ستنال عقابها في نهاية الأمر.

لننظر، في العهد الجديد أيضاً، المقطع الذي يدنو فيه إبليس من الربّ لكي يجرّبه[١٨]. لقد ألجأ الربّ أرواحاً خبيثة وشياطين نجسة كانت تستولي على عدد لا بأس به من الأشخاص إلى الهرب، وطردها من أجسام أولئك المعترين بها، الذين يقول الكتاب فيهم إنّه قد حرّرهم[١٩]. أمّا يهوذا فإذ ألقى إبليس في قلبه العزم على تسليم المسيح فقد تقبّل الشيطان كلّه في داخله؛ فقد كُتِب: **بعد تناوله اللقمة، دخل فيه الشيطان**[٢٠]. ويعلّمنا بولس الرسول ألاّ نعطي إبليس مكاناً، فيقول: **إلبسوا سلاح اللّه الكامل، لتستطيعوا مقاومة مكايد إبليس**، مشيراً بذلك إلى أنّ على القدّيسين أن يصارعوا **لا ضدّ اللحم والدم، بل ضدّ الرئاسات، ضدّ السلاطين، ضدّ ولاة عالم الظلمة هذا، ضدّ أرواح الشرّ المنبثّة في الفضاء**[٢١]. ويقول إنّ المخلّص قد علّقه أمراء هذا العالم على الصليب، وسوف يهلكون. كما يجزم في أنّه لا يتكلّم على حسب حكمتهم[٢٢]. إنّ الكتاب الإلهيّ يعلّمنا عبر هذا كلّه أنّ ثمّة أعداء غير منظورين يصارعون ضدّنا، ويشير علينا بأنّ علينا أن نتسلّح لمجابهتهم. لذلك، فإنّ أشدّ الذين يؤمنون بالمسيح الربّ سذاجة يعتقدون بأنّ جميع الخطايا التي يرتكبها بنو البشر إنّما تُقْتَرف بسبب القوّات المعادية هذه، التي تُضنِك عقل الخطأة، إذ إنّ هذه القوّات أشدّ بأساً في هذا الصراع. فإذا لم يكن ثمّة من شيطان لما أخطأ أحد من بني البشر[٢٣].

---

١٦ حز ٢٩: ٣. أنظر ١-٥-٤.
١٧ أي ١: ١١ي؛ ٢: ٤ي.
١٨ متى ٤: ١ي.
١٩ مر ١: ٢٣ ي؛ ٥: ١ي.
٢٠ يو ١٣: ٢٧.
٢١ أف ٤: ٢٧؛ ٦: ١١، ١٢. أنظر ١-٥-٢، حيث البحث يتقصّى عن أسماء القوّات المعادية، فيما يجدّ هنا وراء الكشف عن أعمالها.
٢٢ ١كو ٢: ٨، ٦.
٢٣ كان يسود، ولا يزال، الاعتقاد بين بني البشر بأنّ للشياطين دوراً في إهلاك الناس من خلال زجّهم في حمأة الخطيئة. وقد قاد هذا الاعتقاد عقلاء الناس إلى الكلام على القدريّة، معتمدين على تفوّق الشياطين وضعف الطبيعة البشريّة. ولكنّ أوريجانس يدعو أولئك جميعاً سذّجاً، فيهيب بالقارئ لكي ينصرف عن السير في ركبهم.

٣-٢-٢ مصدر خطايانا في داخلنا

ولكنّنا لسنا نحسب هذا صحيحاً إذا ما تفحّصنا بدقّةٍ فحواه، ونحن نرقب كلّ ما ينجم فينا عن مدعاة جسديّة بشكل ظاهر. أيجب الاعتقاد بأنّ الشيطان فينا هو علّة جوعنا وعطشنا؟ لا أحد، على ما أراه، يجرؤ على تأكيد هذا. فإن لم يكن علّة جوعنا وعطشنا، فماذا إذاً عندما يبلغ كلّ واحد وقد تقدّمت به السنون إلى زمن الرجولة، ويُسْلَم إلى البواعث التي يثيرها فيه لظى الطبيعة؟ لا مراء في أنّ القول بأنّ إبليس ليس علّة الحوافز التي يأتي بها سنّ البلوغ طبيعيّاً، أي الرغبة في الجماع، منطقيّ؛ كما أنّه ليس علّة جوعنا وعطشنا. إنّه لثابت، بالطبع، أنّ إبليس ليس دوماً من يحفز إلى علّةٍ مثل هذه، وإلاّ لأمكن الاعتقاد بأنّ الشيطان لو لم يوجد لما أبدت الأبدان رغبة في مثل هذا الجماع. ولئن لم تصدر عن إبليس شهيّةُ بني البشر للأطعمة، على حسب ما سبق إظهاره، وإنّما عن نزعة طبيعيّة، فلندفع بتفكيرنا إلى أمام: لو لم يوجد إبليس، أيُعقَل أن تفرض الخبرة البشريّة على ذاتها، في ما هو من أمر الأطعمة، شيئاً من التأدّب لئلاّ تتجاوز الحدّ قطّ، أي لئلا تتناول منها على نحو لا يستدعيها الظرف إليه، وبقدر لا يرضى العقل عنه، ولكيلا ينتاب البشر أن يأثموا في ما يتعلّق بمقدار الطعام وكفايته ممّا ينبغي الحفاظ عليه؟[٢٤] لست أعتقد، في ما يتعلّق بي، بأنّه يُمكن التقيّد بهذا على أفضل وجه – وإن لم يكن من حثٍّ من إبليس لإثارة الإنسان – بحيث إنّه لا يتجاوز أحد الكفاية والمقدار في تناوله طعامه، لو لم يتلقّن ذلك من قبلُ عن عادة توالت، أو عن خبرة طالت. فماذا إذاً؟ إنّه من الممكن لنا أن نخطأ، في أمر المأكل والمشرب، حتى لو لم يحثّنا إبليس على ذلك، لمجرّد أنّنا لسنا نقسط ونتروّى فيهما بالقدر الكافي. هل يجب الاعتقاد بأنّنا لم نكن لنتلقّى شيئاً من هذا القبيل في رغبة الجماع والسيطرة على نزعات الطبيعة؟ إنّني أحسب أنه يمكن تطبيق الاستدلال عينه على سائر الحركات الطبيعيّة بمجملها، سواء أكانت جشعاً، أم غيظاً، أم حزناً، أم أيّ أمر آخر يتخطّى القياس والحدّ اللذين تفرضهما الطبيعة، بسبب نقيصة الإفراط.

---

٢٤ يميل أوريجانس في أدبيّاته إلى الاعتدال أكثر منه إلى المجافاة، وهو، على هذا الوجه، أشدّ قربى إلى أخلاقيّات أرسطو منه إلى سلوكيّات الرواقيّين. فإنّه ينادي بالسيطرة على صبوات النفس الداخليّة وضبطها، إذ منشؤها طبيعيّ في الإنسان، وجريها غير ذي مضرّة إلاّ متى تجاوز حدّ القياس؛ ويؤثر ذلك على الدعوة إلى اقتلاعها، أو خنقها، أو القصاص منها. وكفى به برهاناً على هذا الاختيار ندرة عبارات الجفاء، أو التنكّر، في مؤلّفاته عندما يتكلّم على الميول، وهو بهذا على طرفي نقيض مع أكليمنضس معلّمه، وإفاغريوس البنطيّ تلميذه.

لا حول للأبالسة على العمل بدون كبواتنا

السبب في هذا بيّن: ففي أمر الخير، لا يكفي القصد البشريّ وحده حتى يتمّه، ذلك بأنّ العون الإلهيّ يسير بالأمور جميعاً إلى كمالها[٢٥]. كذلك في ما هو من شأن نقيضه، فإنّنا ننال بداءة خطايا ما سوف نأتيه بالاستعمال الطبيعيّ، أي بذرتها. إن تلذّذنا فوق الحدّ به فلم نصمد أمام أولى طفرات الإفراط تهتاج بنا قدرة العدوّ مغتنمة فرصة هذا الإخلال الأول[٢٦]، وتضيّق علينا مجتهدة بشتّى السبل حتى نرتكب المعاصي ونكثر منها. فإنّنا نحن البشر نتيح للمعاصي الفرص والبدايات؛ ولكنّ القوّات المعادية تنثرها طولاً وعرضاً، بل دونما حدّ لو قيّض لها الأمر. وهكذا، يهوي المرء في البخل لأنّه يرغب أولاً في بعض المال، ثمّ يزداد جشعه بتنامي الرذيلة. ثمّ، أيضاً، إذ يولّد الهوى عمى البصيرة، بإيحاء من القوّات المعادية وتضييق منها، لا يكتفي بالرغبة في المال، بل يسرقه، وينهبه عنوة، بل يريق الدم البشريّ لأجله. وريثما نتأكّد أشدّ التأكّد من صدور هذه الرذائل عن الأبالسة، يسهل علينا أن نلاحظ أنّ الذين ينوءون تحت أهواء جامحة، وسعير غيظ، وأحزان مفرطة، لا تقلّ آلامهم أنملة عن الذين استحوذت الشياطين على أجسادهم. فإنّ عدداً من الروايات قصّ أخبار أناس انتابهم الجنون على أثر تولّعهم[٢٧]، وآخرين على أثر غيظهم، وآخرين من جرى حزن أو فرح مفرط. وحسب ظنّي، إنّما يحدث هذا لأنّ هذه القوّات المعادية، أي الشياطين، إذ اتّخذت لها في

---

٢٥ راجع ٣-١-١٩.

٢٦ تشرّع الميول الطبيعيّة الباب أمام القوّات المعادية، فتأخذ هذه تعيث فساداً ودماراً، كلّما راحت تلك تتجاوز حدّ قياسها. إنّ خير أمثولة يقدّمها أوريجانس في هذا المقطع تجدها في القول المأثور «إيّاك والتواني». ولكنّ أوريجانس نفسه يصوّر لنا إبليس أبا كلّ رغبة مضرّة وميل شاذّ. إنّه يقرن، بالتالي، النظرة الرواقيّة إلى الخطيئة التي تحدّدها على أنّها حصيلة حكم فاسد، بنظرة الكتاب التي تحدّدها على أنّها تحريض القوّات المعادية. ففي نظر أوريجانس، لكلّ خطيئة وجهان: أحدهما نفسيّ، والآخر شيطانيّ، على وفق ما في النظرة العبريّة التي تتحدّث عن فكر السوء؛ فالعبارة تعني معاً الحكم الفاسد وعمل الشيطان! وما يجدر بنا التنبيه إليه أنّ أوريجانس يبرز تارة هذا الوجه، أو ذاك، حسب الظروف الداعية إلى التشديد على منحى دون الآخر. وهنا، في معرض كلامه على الإفراط في اللذّة، يولي الأهميّة القدرة على الاختيار الحرّ، لكي يدحض مزاعم الذين يريدون أن يتبرّأوا من تبعة كلّ خطيئة جاعلين المسؤوليّة كلّها على عمل القوّات المعادية. بيد أنّ معلّم الإسكندريّة يتكلّم على الشياطين، في ٣-٢-٤، كأنّهم وراء اقتراف الإثم.

٢٧ الجنون فقدان الطاقة الذهنيّة التي تعطي صاحبها المقدرة على عقل الأمور، والحكم فيها بصواب. إنّ أوريجانس يرى فيه صلة مباشرة مع الخطيئة؛ لذلك، يقرنه بها، تحت تأثير الفكر الرواقيّ، الذي كان يماهي بين الجاهل والفاقد اللبّ.

بصائرهم المكان الذي أفسحه لها إفراطهم من قبلُ قد استولت على ذهنهم، ولا سيّما وإنّ الفضيلة لم تحظَ عندهم قطّ برونقها، الذي ربّما كان قد حضّها على الصمود.

٣-٢-٣ التجارب الناجمة عن اللحم

لا يصدر بعض الخطايا من القوّات المعادية، بل له منشؤه في حركات الجسم الطبيعيّة. وفي هذا يجزم بولس الرسول، عندما يقول: **إنّ الجسد يشتهي ضدّ الروح، والروح ضدّ الجسد؛ وكلا الأمرين يقاوم أحدهما الآخر حتى إنّكم لا تصنعون ما تريدون**[٢٨]. فإن يَشْتَهِ الجسد حقاً ضدّ الروح، والروح ضدّ الجسد، يلزمنا أن نصارع أحياناً ضدّ اللحم والدم، ما دمنا آدميّين ونسلك بحسب الجسد[٢٩]، وما برحنا غير ذي حول على أن نجرَّب بأعظم من التجارب البشريّة، إذ قيل في أمرنا: **لم يُصبكم من التجارب إلاّ ما هو بشريّ! فإنّ الله أمين، فلا يدعكم تجرَّبون فوق طاقتكم**[٣٠]. إنّ الذين يرئسون المنازلات[٣١] لا يدعون المنخرطين في القتال يصارع بعضهم بعضًا بطريقة عشوائيّة، أو كيفما اتّفق لهم. بل يجعلون هذا ضدّ ذاك، وهذا المرء ضدّ ذاك، بعد النظر بدقّة في أجسامهم وسنيهم، جاعلين الصبية مثلاً إزاء الصبية، والرجال إزاء الرجال، لكي يتساووا سنّاً وقوّة! هكذا ينبغي التفكير في شأن التدبير الإلهيّ: إنّه يسوس جميع الذين ينـزلون معترك الحياة البشريّة بإدارته العادلة جدّاً، على وفق فضيلة كلّ منهم التي يعرفها من يرى وحده قلوب البشر بمفرده[٣٢]. فترى الواحد يصارع ضدّ الجسد كذا[٣٣]، فيما الآخر ضدّ آخر. وهذا مدّة كذا من الزمن، فيما ذاك مدّة كذا أيضاً. وترى فلاناً ينقاد لشهوةٍ جسديّة كذا، فتحفزه هذا النحو، أو هذا النحو الآخر. وفيما بين القوّات المعادية[٣٤]، ينبغي على الواحد أن يقاوم كيت وكيت منها، وعلى الآخر

---

٢٨ غلا ٥: ١٧. ٢٩ أف ٦: ١٢؛ ١كو ٣: ٤؛ ٢كو ١٠: ٢.

٣٠ ١كو ١٠: ١٣. يقوم أوريجانس بتفسير الآية المذكورة، ولا يكتفي بإيرادها وحسب. إنّه يقول إنّ الله لا يدع أن نُجَرَّب فوق طاقتنا بتجارب تتخطّى دائرة البشر. إلاّ أنه يسلّم أيضاً حسب أف ٦: ١٢، ورو ٨: ٣٨-٣٩، باحتمال التجربة بتجارب تفوق دائرة البشر، ولكنّ النعمة الإلهيّة تؤيّد المجرَّب حينذاك.

٣١ الصور المستقاة من مشاهد حلبات النـزال وافرة لدى الكتّاب المسيحيّين الأوائل، ابتداءً من بولس الرسول: ١كو ٩: ٢٤-٢٦؛ غلا ٢: ٢؛ في ٢: ١٦؛ ٢تيم ٤: ٧-٨؛ عب ١٢: ١.

٣٢ لو ١٦: ١٥.

٣٣ هنا، الجسد يؤلّف الجزء الأوّل من النفس، ويقابل فكرة الشبق في اللاهوت اللاحق.

٣٤ ينتقل أوريجانس من التجارب ضدّ اللحم والدم، أي التجارب البشريّة وحسب، إلى الصراع ضدّ الشياطين، أي إلى التجارب التي تفوق المقدرة البشريّة؛ أنظر ٣-٢-٤.

اثنتين أو ثلاثاً في آنٍ، تارةً ضدّ هذه، وطوراً ضدّ تلك ثانية، مرّة ضدّ هذه ثمّ مرّة أخرى ضدّ تلك. إنّه لَيُصارع بعضها بعد أفعال كذا، ثمّ بعد أفعال أخرى ينبري لبعض آخر. ألا انظر إلى الرسول، ألا يشير إلى شيء من هذا القبيل عندما يقول: **إنّ اللّه أمين، حتى إنّه لا يدعكم تُجرَّبون فوق طاقتكم؟**[٣٥] أي أنّ كلّ واحد يُجرَّب على حسب درجة فضيلته، أو على حسب طاقاته![٣٦]

لا يمنحنا اللّه الظفر، بل القدرة عليه

قلنا، إذاً، إنّ كلّ واحد يُجرَّب بقضاء عدلٍ من اللّه على حسب درجة فضيلته، إلاّ أنّه لا ينبغي الاعتقاد من جرى ذلك بأنّ المجرَّب عليه أن يظفر في سائر الأحوال. هكذا حال المصارع؛ فإنّه لا يقوى على الظفر مهما اجتهدنا في إبراز خصم يعدله قوّة. وفي الواقع أنّ قوّة المصارعين لو أنّها كانت غير متكافئة لما كان إكليل الفائز خليقاً به، ولا كان خطأ المهزوم خطأه بحقّ. لذلك، فإنّ اللّه يسمح بأن تصيبنا التجارب، ولكن لا فوق ما نقدر على تحمّله؛ إنّنا نجرَّب على قدر طاقاتنا. بيد أنّه لم يُكتَب أنّ اللّه سيأتي مسلكاً حتى نفوز بتحمّل التجربة، بل حتى نقوى على تحمّلها. وبتعبيرٍ آخر: إنّه يمنحنا القوّة على تحمّلها. فيتعلّق بنا[٣٧] أن نستخدم بحرصٍ، أو إهمال، هذه القوّة التي منحنا إيّاها هو نفسه. ما من ريبة في أنّنا نحوز لدى كلّ تجربة على القوّة على تحمّلها، لو نلجأ فقط إلى حسن استخدام القوّة الممنوحة لنا. بيد أنّ الأمر ليس سويّاً في أمر حيازة القدرة على الظفر والظفر، كما يلمح الرسول نفسه إلى ذلك، باهتمام بالغ، إذ يقول: **إنّ اللّه يمنحكم الوسائل لكي تستطيعوا أن تتحمّلوا**[٣٨]. إنه لم يقل: لكي تتحمّلوا. ذلك بأنّ كثيرين لا يتحمّلون، بل ينهزمون في أثناء التجربة. إنّ اللّه يمنح لا التحمّل – وإلاّ، كما يبدو، ليس ثمّة من صراعٍ بعد – وإنّما القوّة على التحمّل.

---

٣٥ ١كو ١٠: ١٣.

٣٦ إنّ هذه الخلاصة التي يفضي إليها أوريجانس دلالة ثقة عنده في عمل التدبير الإلهيّ.

٣٧ لو فصلنا بين هذا المقطع وإطاره لبدا لنا اللّه قاضياً ينظر في حصيلة المعركة التي أسلمنا إليها بعد أن أمدّنا بالوسائل المناسبة وكأنّه غير آبه لنا. لكنّ عون اللّه ثابت على الدوام طيلة فترة الصراع، كما يذكر أوريجانس في ٣-١-١٩. وجلّ ما يبتغيه الأخير من المؤمن ألاّ تفقده ثقته بعون اللّه حرصه على مواصلة العراك ضدّ إبليس وأعوانه، فيتقاعس عن بذل جهوده للحؤول دون غلبتهم. وذلك بأنّ إبليس عاجز عن أن يضعف قدرتنا على مقاومته لولا أنّنا نضعف ونتراخى أمام محاولاته. كذلك، ليس عون اللّه بفعلِ ساحرٍ يكفل لنا الغلبة بدون مؤازرتنا.

٣٨ ١كو ١٠: ١٣.

هذه الطاقة الممنوحة لنا حتى نقوى على الظفر، على وفق طاقة الحرّيّة في الاختيار، إمّا نعمد إليها بحرصٍ فنظفر، وإمّا بكسل فنُهزَم. لو مُنِحْنا كلّ شيء حتى نفوز في كلّ حال، أي حتى لا نُهْزَم أبداً، أيكون ثمّة داعٍ حتى يصارع من لن يمكنه أن يُهْزَم؟ أيكون للإكليل بعض قدرٍ عندما يُجَرَّد الخصم من القدرة على الفوز؟ مقابل هذا، لو مُنِحنا جميعنا القوّة على الفوز بنحو متساوٍ، وكانت في حوزتنا طريقة استخدام هذه القوّة، أي بحرصٍ أو بإهمال، لأُلْصِق الخطأ بعدلٍ بمن يُهزَم، ولأُلحِق الإكليل بمن يظفر. يلوح لي بوضوح، كما يبدو، عقبَ هذا الجدل الذي سرنا به على قدر طاقاتنا، أنّ ثمّة إخلالاً نقترفه بدون وازعٍ من لدن القوّات الشرّيرة، وآخر يُعثّرنا بتحريضٍ منها، عندما تدفعنا إلى بعض التجاوزات والمبالغات. أمّا الآن فيجب علينا البحث في استثارة هذه القوّات المعادية هذه الدوافع فينا[٣٩].

٣-٢-٤ أرواح عديدة تعمل فينا، كما جاء في الكتاب

إنّ الأفكار المنبعثة من قلبنا[٤٠] – وهي ذكر الأفعال الماضية، أو التفكير في شأن من الشؤون – نجدها تنبعث تارةً من ذواتنا، وتنطلق طوراً بأمر القوّات المناوئة؛ إنّها تأتي إلينا أيضاً، في بعض الأحيان، من لدن اللّه وملائكته القدّيسين[٤١]. ولكنّ هذا كلّه قد يبدو من قبيل الخرافة لو أنّه لم يثبت بالبرهان بشهادة الكتب الإلهيّة. فالأفكار التي تلد لدينا يشهد داود عليها عندما يقول في المزامير: **يمتدحك فكر الإنسان، وسائر أفكاره تعيّد لك**[٤٢]. أمّا التي ترد عادةً من لدن القوّات المعادية، فإنّ سليمان يشهد عليها في كتاب الجامعة، إذ يقول: **إذا ثار عليك روح المتسلّط فلا تترك مكانك؛ فإنّ الوداعة تسكّن خطايا عظيمة**[٤٣]. ويشهد بولس الرسول أيضاً بهذه الكلمات:

---

٣٩ مر ٧: ٢١. فيما نتوخّى أن تستهلّ هذه الجملة موضوع الفقرة التالية يخيب، في الواقع، أملنا. فإنّنا لا نطالع فيها عن أساليب إبليس العامل ضدّ الإنسان، بل عن أفكارنا التي تبدو وكأنّها تضاف إلى طفرات الجسد وتوثّبات الشيطان كمصدر ثالث للتجارب.

٤٠ القلب، عند أوريجانس، هو اللفظ الذي نجده في الكتاب المقدّس؛ إنّه يؤلّف أعلى أجزاء النفس، المدعوّ أيضاً العقل حسب أفلاطون، أو البصيرة حسب الرواقيّين. في ١-١-٩، يماثل أوريجانس بين القلب والعقل.

٤١ المعضلة المطروحة هنا هي معضلة تمييز الأرواح. وسوف يجيب أوريجانس عنها في ٣-٣-٤ حتى ٣-٣-٦. إنّه حريّ بالتمييز الروح الفاعل فينا هل هو من اللّه فنسلك بمشوراته، أو من إبليس فنحاربه. وقد اعتُبِرَت المسألة فصلاً مهمّاً من فصول اللاهوت الروحيّ. أمّا عبارة «تمييز الأرواح» فتأتي من إحدى المواهب التي يذكرها بولس الرسول في ١كو ١٢: ١٠.

٤٢ مز ٧٥: ١١.

٤٣ جا ١٠: ٤.

تنهدم السفسطات، وكلّ علوّ يرتفع ضدّ معرفة المسيح[٤٤]. أمّا أن تصدر أيضاً من اللّه، فها داود يثبت ذلك في كتاب المزامير: **طوبى للإنسان الذي تقرّبه منك، يا ربّ، فإنّ في قلبه مراقي إليك**[٤٥]. ويقول الرسول **إنّ اللّه جعل في قلب تيطس**[٤٦]. وأن يوحي ملائكة صالحون أم أشرار ببعض الأفكار إلى قلوب الناس، هذا ما يشير إليه الملاك الذي يصحب طوبيّا وكلمات النبيّ هذه: **فأجاب الملاك الذي كان يتكلّم فيّ**[٤٧]. ويقيم كتاب الراعي[٤٨] كذلك أنّ ملاكين يلازمان كلّ إنسان[٤٩]. فعندما تثب أفكار حسنة إلى قلبنا يوحي بها الملاك الصالح، حسب زعمه؛ وإن كانت أفكاراً مضادّة إنّما يثيرها الملاك الشرّير. ويعلّم برنابا في رسالته المعتقد ذاته حينما يتكلّم على طريقين، طريق النور، وطريق الظلمات، وقد أُوكِل بهما عدد من الملائكة: فإنّ ملائكة اللّه تتولّى على طريق النور، وملائكة إبليس على طريق الظلمات. إلاّ أنّه لا ينبغي علينا الاعتقاد بأنّ ما يوحون به إلى قلوبنا من الأفكار، خيراً كان أم شرّاً، يُحدث غير مجرّد حركة، أو دافع، يحثّنا على الخير أو الشرّ. فحين تنشئ قوّة شرّيرة تحضّنا على الشرّ، يمكننا أن نتأى بأنفسنا بعيداً عن هذه التزيينات السيّئة، وأن نصمد أمام إقناعاتها الفاسدة فلا نرتكب شيئاً من الإثم. وفي المقابل أيضاً، يمكننا أن نحجم عن اتّباع القدرة الإلهيّة التي تدعونا إلى إتيان الصلاح، ذلك بأنّ سلطان حرّيّة الاختيار يبقى سليماً في كلا الحالين معاً.

كنّا نقول أعلاه بأنّ في وسع التدبير الإلهيّ والقوّات المضادّة أيضاً أن تستثير فينا ذكريات ذات صلة بالخير أم بالشرّ. هذا ما يظهر في سفر أستير[٥٠]، حيث لا يذكر

---

٤٤ ٢كو ١٠: ٥. ولكنّ الآية المذكورة تتكلّم على «معرفة اللّه»، لا «المسيح».
٤٥ مز ٨٣: ٦. ٤٦ ٢كو ٨: ١٦. ٤٧ طو ٥: ٥ي.
٤٨ يميل أوريجانس إلى اعتبار كتاب **الراعي هرماس ورسالة برنابا** كوثيقتين ملهمتين.
٤٩ أنظر ٢-١٠-٧، في ما يتعلّق بطروح الملاك الحارس. إنّ فكرة إحاطة كلّ إنسان بملاكين حارسين، أحدهما صالح والآخر شرّير، ترقى إلى قديم الزمان. فأنت تجدها عند قدماء الرومان واليونان. كذلك، للفكرة في التقليد العبريّ حيّز لا يُستهان به، ولا سيّما في فترة ما بين العهدين؛ ولها صلة بمعتقد الطريقين كما يتردّد صداه لدى الكتّاب الأقدمين من مثل كسينوفون، أو لدى كتّاب الأسفار المقدّسة اليهوديّة كإشعيا وابن سيراخ. ولكنّ معتقد الطريقين سرى أيضاً إلى واضعي أسفار العهد الجديد مثل متى (٧: ١٣-١٤)، أو سائر الكتابات المسيحيّة مثل تعليم الرسل. وحسب أوريجانس، لكلّ إنسان ملاكه الحارس، وله أيضاً شيطانه، بل نجد عنده أيضاً أنّ لكلّ خطيئة شيطاناً يحثّ عليها، وتخضع الشياطين بعضها لبعض محرّضة الإنسان على ارتكاب المعاصي.
٥٠ أس ٦-٨.

أرتحششتا[٥١] أعمال مردوخ البارّ الصالحة، بل إنّ اللّه قد ألقى في ذاكرته الوحي، فيما كان يكدّه أرقٌ ليليٌّ، بأن يؤتى إليه بالكتب الحاوية رواية أخباره. وإذ اطّلع على خبر الخدمات التي قام بها مردوخ، أمر بشنق آمان، عدوّه، وبتكريمه أحسن التكريم، فأنقذ الأمّة المقدّسة كلّها التي يتهدّدها خطر وشيك. وبعكس هذا، يجب الاعتقاد بأنّ قوّة الشيطان هي التي ألقت في ذهن الأحبار والكتبة ما راحوا ينطقون به أمام بيلاطس: **أيّها السيّد، لقد تذكّرنا أنّ ذلك المضلّ قال، وهو بعدُ حيّ، إني بعد ثلاثة أيام أقوم**[٥٢]. وعندما خطر ببال يهوذا أن يسلّم المخلّص، لم تسقط الفكرة عليه من إدراكه الرديء. فإنّ الكتاب يؤكّد أنّ **إبليس ألقى في قلبه الرغبة في تسليمه**[٥٣]. لهذا، وصّى سليمان توصية حسنة إذ قال: **إحفظ قلبك حفظاً كاملاً**[٥٤]. كذلك بولس الرسول عندما قال: **يجب علينا أن نتمسّك بما سمعناه أشدّ التمسّك لئلاّ نزيغ**[٥٥]؛ وأيضاً: **لا تتركوا لإبليس مجالاً**[٥٦]. وهو يدلّ بذلك على أنّ بعض الأفعال وشيئاً من التهاون الروحيّ إنّما يترك مجالاً لإبليس، الذي يستحوذ[٥٧] علينا لو انسلّ إلى قلبنا، أو يلطّخ نفسنا على أقلّ تقدير إن عجز عن الاستحواذ عليها استحواذاً كاملاً، فيرمي بسهامه الناريّة في داخلنا. فإمّا يجرحنا جرحاً ينفذ حتى الأعماق، وإمّا يُصْلينا ناراً وحسب. وقلّما يتّفق أن يقيّض للبعض، وهم قلّة، أن يُخمدوا سهامه المتّقدة[٥٨]، فليس ثمّة من أثر للجرح من بعدُ. إنْ هذا لِيَقَعَ إلاّ حين يلوذ امرؤ بدرع الإيمان، كأنّما بحصن منيع البنيان. هذا ما تجد ذكره حقّاً في الرسالة إلى أهل أفسس: **إنّ مصارعتنا ليست ضدّ اللحم والدم، بل ضدّ الرئاسات، ضدّ السلاطين، ضدّ ولاة عالم الظلمة هذا، ضدّ أرواح الشرّ المنبثّة في الفضاء**[٥٩]. هكذا يجب فهم الضمير «**نا**» أي **أنا** بولس،

---

٥١ فيما تذكر ترجمة الفولغاتا – أي اللاتينيّة الشعبيّة – اسم أشور، تسمّيه السبعينيّة اليونانيّة أرتحششتا. إلاّ أنه يبدو أنّ الأمر لا يتعلّق بأرتحششتا الأول، بل بأبيه.

٥٢ متى ٢٧: ٦٣.

٥٣ يو ١٣: ٢.

٥٤ أم ٤: ٢٣. «حفظ القلب»: أي حفظ الإدراك، وهو يعني السهر على التخيّلات والأفكار بغية نبذ التصوّرات المضرّة، والحؤول دون سيطرتها على الإنسان.

٥٥ عب ٢: ١.

٥٦ أف ٤: ٢٧.

٥٧ الاستحواذ الذي يسيطر به إبليس على النفس إذلال لها، لأنّها تتحوّل إلى أمَة مأجورة له لا حول لها من بعد على ذاتها.

٥٨ أف ٦: ١٦.

٥٩ أف ٦: ١٢.

وأنتم يا أهل أفسس، وجميع الذين ينبغي عليهم ألا يصارعوا ضدّ اللحم والدم. فإنّهم خليق بهم أن يصارعوا ضدّ الرئاسات، ضدّ السلاطين، وضدّ ولاة عالم الظلمة هذا. فإنّ الأمر لم يكن كذلك في كورنثس، حيث كان ينبغي الصراع ضدّ اللحم والدم؛ ذلك أنّ أهل كورنثس ما كانوا عرضة للتجربة، ما خلا التجربة البشريّة[٦٠].

٣-٢-٥ لا تقوى التجربة على قوى الإنسان الذي يعضده الله

ولكن، لا يحسبَنَّ أحد أنّ كلّ امرئ عليه أن يصارع ضدّ هذا كلّه. وفي ظنّي أنّه يمتنع على الإنسان مهما كان بارّاً أن يقوى على المنازلة حيال هذا كلّه، في آنٍ واحد. وإذا اتّفق أنّ شيئاً من هذا القبيل قد تمّ – ولكن، لا يمكنه أن يتمّ بالطبع – لا يمكن الطبيعة البشريّة أن تتجشّمه على الفور، بدون أن تتداعى أيّما تداعٍ من وسطها. ولنضربَنَّ مثالاً خمسين محارباً يزعمون أنّهم سوف يقاتلون ضدّ خمسين محارباً آخرين. لا ينبغي أن نستشفّ من هذا أنّ كلاً بينهم سوف ينقضّ للحرب على الخمسين الآخرين؛ بل إنّما يدلي كلّ واحد بلسان حاله قائلاً قولاً صائباً: لدينا خمسون مقاتلاً نُصْليهم حرباً، الجميع ضدّ الجميع. بهذا المعنى يجب فهم قول الرسول: إنّ على أبطال المسيح ومقاتليه جميعًا أن يَنْبَروا للنزال والقتال ضدّ جميع القوّات الآنف ذكرها. فالمعركة واقعة على الجميع، إنّما الواحد ضدّ الآخر، على وفق ما يُبْرِمه حَكَم هذه المعركة العادل، أي الله. ولي في هذا الشأن اعتقادٌ بأنّ الطبيعة البشريّة قاصرة قصوراً، سواء أكان كلامنا على بولس الذي قيل فيه: **إنّ هذا لي إناء مختار**[٦١]، أم على بطرس الذي لن تقوى أبواب الجحيم عليه[٦٢]، أم على موسى، خليل الله[٦٣]. ذلك بأنّه ليس بينهم من يستطيع الصمود في وجه جحفلٍ من القوّات المعادية، دون أن يبادره الهلاك بطريقة أم بأخرى، إلاّ الذي تفعل فيه قوّة ذاك وحده الذي قال: **ثقوا، فإني غلبت العالم**[٦٤]! ها بولس يقول بشأنه وكُلُّه ثقةٌ: **أستطيعُ كلّ شيء في الذي يقوّيني، أي المسيح**[٦٥]، وأيضاً: **لقد عملت أكثر منهم جميعا، لا أنا، بل نعمة الله التي فيّ**[٦٦].

---

٦٠ يقابل أوريجانس بين أف ٦: ١٢ و ١كو ١٠: ١٣. إنّ أهل كورنثس عرضة لتجارب بشريّة تتأتّى من اللحم والدم، فيما أهل أفسس تحرّقهم تجارب تعظم تلك التي حلّت بأهل كورنثس. إن دلّ هذا على واقعٍ ما أبان رفعة أهل أفسس على طريق الكمال، إزاء أهل مدينة كورنثس. ذلك بأنّ المرء يقاسي أشدّ التجارب كلّما سما في درب الفضيلة، وارتقت منه الروح إلى علُ. وعليه، فإنّ أهل كورنثس لّما يزالوا أغراراً.

٦١ أع ٩: ١٥. ٦٢ متى ١٦: ١٨. ٦٣ خر ٣٣: ١١.

٦٤ يو ١٦: ٣٣. ٦٥ في ٤: ١٣. ٦٦ ١كو ١٥: ١٠.

بسبب هذه القوّة غير البشريّة، بكلّ تأكيد، العاملة والمتكلّمة في بولس، كان هذا يقول: **بي ثقة أنّه لا موت، ولا حياة، ولا الملائكة ولا السلاطين، ولا القوّات، ولا الحاضر ولا المستقبل، ولا القوّة، ولا العلوّ، ولا العمق، ولا أيّ خليقة أخرى، يمكنها أن تفصلني عن محبّة اللّه، التي في المسيح يسوع ربّنا**[٦٧]. إنّني لا أحسب أنّ الطبيعة البشريّة لو تُرِكَت وشأنها يمكنها أن تخوض القتال ضدّ الملائكة، والأعالي، والأعماق، وضدّ سائر الخلائق؛ ولكنّها ستقول مُستكينةً إلى العون الإلهيّ، إذ تحسّ بالربّ حاضراً فيها وساكناً: **الربّ نوري ومخلّصي، فممّ أخاف؟ الربّ صائن حياتي فممّ أفزع؟ إذ يدنو مني الذين يريدون بي سوءًا ليأكلوا لحمي، يرتعد أعدائي الذين يضايقون نفسي ويهوون. إن عقدوا عليّ محفلاً لا يفزع قلبي؛ وإن أثاروا عليّ حرباً فيه (الربّ) رجائي**[٦٨].

لذلك، أحسب أنّه ليس في وسع الإنسان قطّ، ربّما، أن يقهر وحده قوّة معادية إن لم يَستغِثْ بعون اللّه. لذلك، جاء أنّ ملاكاً تصارع ويعقوب[٦٩]. ليس سيّان القول، حسب مفهومنا، بأنّ ملاكاً صارع إلى جانب يعقوب، وأنّ ملاكاً صارع ضدّ يعقوب. ولكنّ هذا الملاك الذي انتصب بجواره لخلاصه، والذي أطلق عليه أيضاً اسم إسرائيل[٧٠] إذ كان يعرف إقدامه، يصارع إلى جانبه، أي يصطفّ معه في النزال، ويغيثه في المعركة، فيما كان ثمّة، لا شكّ في هذا، آخرُ صارعَ يعقوبُ ضدّه، ونازله في العراك. كذلك، لا يقول لنا بولس إنّه ينبغي علينا أن نصارع إلى جانب الأمراء والقوّات، بل ضدّ الرئاسات والقوّات[٧١]. وخلاصة القول أنّ يعقوب إذ صارع فإنّما ضدّ إحدى تلك القوّات، بلا أدنى ريبة، التي تنتصب حسب تعداد بولس مناوئة للجنس البشريّ والقدّيسين خصوصاً، وتصليهم الحرب. ولهذا يقول الكتاب، أخيراً، أنّ يعقوب صارع إلى جانب الملاك[٧٢]. فاكتسب قوّة وهو يسير نحو اللّه[٧٣]، ليدلّ على أنّ عراكه ومصارعته قد أُنشبا بعونٍ من الملاك، وأنّ إكليل الكمال قد أسرى بالظافر إلى اللّه.

---

٦٧ رو ٨: ٣٨ ي. ٦٨ مز ٢٦: ١ ي. ٦٩ تك ٣٢: ٢٤.

٧٠ تك ٣٢: ٢٨. يستند أوريجانس إلى هذه الآية فيشرح اسم إسرائيل في تعليقه على سفر التكوين قائلاً إنّه يعني: «قويتَ والربّ معك، لا إزاء الربّ، أي ضدّه». ولكنّه يشرح غالباً معنى الاسم، فيغدق عليه معنى المشاهدة: «الذي رأى اللّه»، راجع ٤-٣-٨، وأيضاً ٤-٣-١٢.

٧١ أف ٦: ١٢. تجد هنا إحدى الحالات التي يعمد فيها أوريجانس إلى تفسير الكتاب تفسيراً حرفيّاً، لا مجازيّاً، مشابهاً في هذا طريقة التفسير الرابّي، كما يمكن تلمّس معالمها عند بولس في غلا ٣: ١٦.

٧٢ تك ٣٢: ٢٤، ٢٨.

٧٣ يبدو أوريجانس، هنا، أنه يمايز بين الملاك واللّه، مع أنّهما يرمزان كلاهما إلى الابن، صاحب التجلّيات الإلهيّة بأسرها.

٣-٢-٦ اللّه يجيز المصارعات الروحيّة

إيّاكم أن تحسبوا مثل هذه المعارك أنّها تُصْلى بواسطة قوّة الجسد، وتدريبات الحَلَبة، فإنّما روح يعترك وروحاً. وذلك أنّ بولس يشير إلى نزال ينتظرنا ضدّ الرئاسات والقوّات ورؤساء عالم الظلمات هذا[٧٤]. إنّ نوع النـزال الذي يجب كنهه هنا أشبه بقصد القوّات المعادية عندما تستثير في وجهنا كلّ ضروب الإساءات، والأخطار، والشائنات، والسعايات[٧٥]؛ إنّه لا ينحصر بمضايقتنا، بل يهيجنا حتى الغيظ الشديد، والحزن المفرط، ليبلغ بنا حدود اليأس.

وما هو أسوأ أيضاً أنّه يُسْلِكنا وقد أضنانا التعبُ وغَلَبنا الاشمئزاز على أمرنا في درب التمرّد على اللّه، فكأنّه تعالى لا يتولّى بعدلٍ وإنصاف على حياة البشر. إنّ غايتهم أن يُلمَّ الوهن بإيماننا، فنتعثّر من رجائنا، فنعزف عن حقيقة معتقداتنا، فنسلّم بأن نفكّر في اللّه تفكير الكفّار فيه[٧٦]. والكتاب يذكر مثل هذه الأمور في شأن أيّوب، حين سأل الشيطانُ اللّه سلطاناً على ممتلكاته[٧٧]. ويعلّمنا[٧٨] أنّنا لسنا محطّ انقضاض عابر عندما يُقضى علينا في أموالنا فتنـزل بنا خسائر مماثلة، وأنّه ليس من قبيل الاتّفاق السيرُ بأحد أترابنا أسيراً، أو انهيار بيوت لنا على خلاّن فتسحقهم[٧٩]! إنّه خليق بكلّ مؤمن حين ذاك أن يقول: **ليس لك من سلطان عليّ، لو لم يُعْطَ لك من فوق**[٨٠]. وفي وسعك أن توقن أنّ بيت أيّوب ما كان ليسقط على أبنائه[٨١] لو لم يتلقَّ إبليس من قبلُ سلطاناً عليهم؛ وأنّ الفرسان ما كانوا ليغيروا بفرق ثلاث ليغزوا إبله وقطعانه وسائر ماشيته لو لم يحفزهم ذلك الروح، الذي أسلموا أنفسهم له أرقّاء ليخضعوا له بإرادتهم[٨٢]. بل إنّ ما بدا كأنّه نار، أو ما ظنّوه رعداً، ما كان لينقضّ على نعاج أيّوب[٨٣]، قبل أن يقول

---

٧٤ أف ٦: ١٢.

٧٥ يلقي أوريجانس تبعة الحروب وسائر البلايا على فعل الشياطين، متّبعاً هكذا نهج من سبقه من الآباء، من مثل يوستينس. ويبدو أنّه يلمح إلى ما أصابه منها أيضاً.

٧٦ يريد أوريجانس تبيان الدرك الذي ينتهي إليه الإنسان عندما يسلّم عقله إلى التمرّد على اللّه، فإنّ أمره يفضي به إلى المروق. وما الخروج على إرادة اللّه سوى التسليم بالجبريّة التي راجت بين أتباع العرفان، أو لدى الدعاة بأثر الكواكب وسائر السيّارات على حيوات الناس، أو لدى عدد من الحكماء اليونان.

٧٧ أي ١: ١١ ي.

٧٨ للتجارب والمحن التي عصفت بحياة أيّوب قصد تعليميّ؛ إنّها تؤلّف أحد فصول التدبير الإلهيّ الرامي إلى ما فيه خير الإنسان.

٧٩ أي ١: ١٧ي.

٨٠ يو ١٩: ١١.

٨١ أي ١: ١٧ي؛ ١: ١٢.

٨٢ رو ٦: ١٦.

٨٣ أي ١: ١٦.

الشيطان للّه: **ألم تكنِ سيّجت حوله، وحول بيته، وحول كلّ شيء له من كلّ جهة...؟ ولكنِ ابسُطْ يدك، وامسَسْ جميع ما له فتنظر لولا يباركك في وجهك**[٨٤]!

٣-٢-٧ يدلّ هذا كلّه على أنّ كلّ ما يجري في العالم ممّا يُظَنّ به أدبيّاً أنّه لا اكتراث له[٨٥]، شؤماً كان أم سواه، لا يصدر عن اللّه؛ ولكنّه لا يقع بدون اللّه[٨٦] أيضاً. ذلك أنّ اللّه لا يصدّ القوّات الخبيثة والمعادية التي تريد القيام بعملٍ ما عن إنجازه وحسب، بل هو يسمح به أيضاً، في بعض ظروف زمانيّة وشخصيّة. لذا، جاء في أيّوب نفسه أنّه أوشك في ذات سانحة أن يقع تحت سلطان آخرين، وأن يرى بيته ينهبه الكفّار[٨٧]. ولهذا تعلّمنا الكتب الإلهيّة أن نتقبّل كلّ أمر يقع لنا كأنّه صادر من اللّه، عالمين أنّه ما من أمرٍ يقع بدون اللّه. فإذا كانت الأمور على هذه الحال، أي أنّه ما من أمر يقع بدون اللّه، أنّى لنا أن نرتاب من هذا فيما يذيع ربّنا ومخلّصنا صراحة: **ألا يُباع عصفوران بفلس، ومع ذلك، هل يسقط أحدهما على الأرض بدون مشيئة أبيكم الذي في السماوات؟**[٨٨]

لقد أُجبرنا[٨٩] أن نستفيض بعض الشيء في الصراع الذي تصليه القوّات المناوئة ضدّ البشر، متطرّقين أيضاً إلى الأحداث المؤلمة التي تنزل بالجنس البشريّ، أي إلى تجارب هذه الحياة، على حسب ما يقول أيّوب: **أليست حياة الإنسان كلّها، على الأرض، تجربة**[٩٠]؟ فكنّا نودّ من ذلك أن نجلو بأحسن بياناً كيف يحدث هذا، وما يجب علينا التفكير به حتى نلزم حينئذٍ جانب التقوى. أمّا الآن فلننظر إلى الأنام كيف يعثرون في زلّة المعرفة الخاطئة، وإلى الغاية التي من أجلها تشنّ القوّات المعادية أيضاً حرباً ضدّنا.

---

٨٤ أي ١: ١٠ي.

٨٥ «لا اكتراث له» صفة ما ليس بحسن أو بسيّء، عند الرواقيّين؛ أنظر ٢-٥-٣؛ ٣-١-١٨. ويميل أوريجانس إلى اعتباره سمة مشتركة للأفعال جميعاً، قبل أن تصطبغ بأحكام الأخلاق. وذلك بأنّ الخلائق العاقلة جديرة، عنده، بأن تحزم أمرها في شأن أفعالها: راجع ١-٣-٦؛ ١-٥-٢؛ ١-٧-٢؛ ١-٨-٣. كذلك في حال الأفعال نفسها، فإنّها تنقلب من كونها «لا اكتراث لها» – أي محايدة من الوجهة الأدبيّة – إلى أفعال حسنة أو مضرّة، حسب الاستخدام. وعليه، لا يبدو قطّ على أوريجانس أنّه يرسي قاعدة فعل لا اكتراث له عند الإنسان، إذ كلّ ما يقوم به هذا الأخير إنّما يقوم به رغبة به، وسعياً إلى فائدة مرجوّة منه.

٨٦ يربط أوريجانس بين حريّة الإنسان في أن يختار أفعاله وتدبير اللّه الذي يسوس به الكون. إنّ أفعال السوء، بالتالي، تندرج حسب نظرة أوريجانس هذه في وسط عمل اللّه في الكون، لا لكي تؤذي الإنسان الذي يرتكبها، وإنّما لكي تكون لإرادته فرصة يستطيع الارتقاء بها إلى منزلة فضلى!

٨٧ أي ١: ١٣ي.

٨٨ متى ١٠: ٢٩؛ أنظر ٢-١١-٥.

٨٩ هذه الفقرة خاتمة بالنسبة إلى ما يسبقها، وفاتحة بالنسبة إلى ما يليها.

٩٠ أي ٧: ١.

القسم الثاني: الحكمة وأنواعها الثلاثة* (٣:٣)

٣-٣-١ ثلاثيّة الحكمة:

يقول القدّيس الرسول في رسالته الأولى إلى الكورنثيّين، إذ يبغي إسداء تعليمٍ لنا في موضوع المعرفة والحكمة، حافلٍ ومحفوفٍ بالسرّ: **بيد أنّا ننطق بالحكمة بين**

---

* بعد الخوض في مسألة التجارب التي نظر فيها أوريجانس على امتداد الفصل السابق، يتطرّق في هذا القسم الثاني من كتاب **المبادئ** إلى الحكمة الخاطئة، فيصف ضروبها المتنوّعة. كان الآباء المدافعون قد تناولوا هذا المبحث بجدالهم اللاهوتيّ، ولكنّ أوريجانس يرجع إليه، ويجعل مرمى نقاشه الموقف الذي ينبغي أن يقفه كلّ مؤمن مسيحيّ إزاء حكمة الوثنيّين.

وفق تفسير حرفيّ، يستخرج أوريجانس من المقطع ١كو ٢: ٦-٨ ثلاثة ضروب من الحكمة: حكمة اللّه التي كُشِفَ عنها في شخص المسيح، وحكمة العالم، وحكمة رؤساء هذا العالم، أي الملائكة والشياطين الذين يتولّون على رعاية شؤون الأوثان (٣-٣-١). إنّ حكمة العالم قوامها الفنون، أو المهارات التي تتّخذ لها من العالم غرضاً محبّباً، فتنصبّ عليه إلا على معرفة اللّه. أمّا حِكَم رؤساء هذا الدهر المتنوّعة فهي تقوّلات كلّ موطن من الأوطان، على نحو من خبرته وتاريخه ورؤاه. لقد ألقى رؤساء هذا العالم علمها على الناس، هم الذين صلبوا السيّد المسيح لأنه أتى ليبيد معتقداتهم (٣-٣-٢). ولكن، أتراهم يُلقون تعليمها خبثاً على الناس لعلّهم يضلّونهم، أو صدقاً ظانّين أنّها الصواب والرشد؟ ويخلص أوريجانس إلى أنّ الفرضيّة الثانية أشدّ قبولاً. ولكنّه لا يكتم أنّ بعض الأرواح ممّن يعلّمون الفنون والمهارات بأنواعها المختلفة، فنون حكمة العالم ومهاراته، ذات منشأ شيطانيّ، كالشعر والعرافة والسحر. إنّ هذه الفنون محاكاة الإلهام النبويّ الذي يتطلّب أساساً له قبساً من الفضيلة (٣-٣-٣). وأمّا الملائكة الذين يلقون بالبدع في أذهان بعض الناس فإنّهم قوّات جاحدة، يحسدون البشر على مسعاهم الوطيد كي يبلغوا إلى معرفة الخالق، فيضعون لهم عراقيل في مسالك دروبهم.

تفعل الأرواح الشرّيرة في النفس عبر الاستحواذ عليها فتظلم مداركها. أمّا الأرواح الصالحة فتحدو النفس إلى الصلاح عبر همسات الروح، فلا تقلقها، ولا تأمر إدراكها، ولا تفقدها بصيرتها. هكذا حال النبيّين (٣-٣-٤). إنّ النفس إذ تغيثها الأرواح الصالحة، أو تتسلّط عليها الأرواح الخبيثة، تحمل وزر حياتها السابقة التي تسبق حياتها في الجسد، ذلك بأنّ بين الأطفال من يختاره اللّه منذ الحشا، ومنهم من تستولي الشياطين عليهم، لأنّ حال نفسهم إنّما هي حصيلة ما أفضت إليه قبل اكتسائها بهذا الجسد، عند الولادة (٣-٣-٥). ويختتم أوريجانس كلامه بدعوة إلى السهر وتيقّظ القلب، حتى لا يجد إبليس موضعاً ينفث فيه غوايته، ولكي لا ينسلّ إلى النفس فيستقرّ فيها، بل حتى تلقى الأرواح الصالحة ترحيباً فتستلهم النفس إيحاءاتها (٣-٣-٦).

الكاملين؛ ولكن، لا حكمة هذا الدهر ورؤساء هذا الدهر، الذين سيُفحَمون[١]. **إنّ ما ننطق به إنّما هو حكمة اللّه التي في السرّ، المكتومة، التي سبق اللّه فحدّدها، قبل الدهور، لمجدنا؛ التي لم يعرفها أحد من رؤساء هذا الدهر - ولو عرفوها لما صلبوا ربّ المجد**[٢]. في هذا النصّ، إذ يروم إظهار الحِكَم المختلفة يكتب عن **حكمة هذا العالم، وحكمة رؤساء هذا العالم، وأنّ حكمة اللّه** أمر آخر. وفي اعتقادي أنّه لا يعني بهذه الكلمات: **حكمة رؤساء هذا العالم**، حكمة تسود لدى **رؤساء هذا العالم** جميعاً، بل يلوح لي أنّه يلمح إلى حكمة خاصّة بكلّ من **رؤساء هذا العالم**[٣]. كذلك، عندما يقول: **بيد أنّنا ننطق بحكمة اللّه التي في السرّ، المكتومة، التي سبق اللّه فحدّدها، قبل الدهور، لمجدنا**[٤]، حريّ بالمرء أن يتساءل هل يعرّف حكمة اللّه المكتومة هذه، التي لم يكشفِ اللّه علمَها في سائر القرون والأجيال لأبناء البشر كشفه إيّاها الآن لرسله وأنبيائه القدّيسين، بأنّها حكمة اللّه الكائنة قبل مجيء المخلّص، التي أعطَتْ سليمان أن يغدو حكيماً، فيما تعليم المخلّص أحكم من سليمان[٥]، حسب قول المخلّص نفسه: **وها هنا أعظم من سليمان**[٦]. إنْ هذا إلاّ دليل، في الواقع، على أنّ تلاميذ المخلّص تلقّوا من تعليمه أكثر من سليمان[٧]. وإذا ما احتجّ أحدهم بأنّ المخلّص كان، ولا شكّ، يعرف أكثر، ولكنّه لم يُلقِ على الآخرين من تعليمه أكثر من سليمان، كيف يتّفق هذا ويتناغم على نحو منطقيّ مع ما يقول في ما يلي:

---

١ خَلُص أوريجانس إلى رؤيته هذه حول «رؤساء هذا الدهر»، ويقصد بهم الشياطين الذين يتولّون على الأوطان، بناء على ما قرأه في يو ١٢ : ٣١. ففي هذه الآية، يُدعى الشيطان «رئيس هذا العالم». إلاّ أنّ رؤية أوريجانس هذه عينها غامضة في كتاباته، لأنّها تنطوي تارة على معنى القوّات المعادية، وطوراً على معنى القوّات الصالحة.

٢ ١كو ٢ : ٦ي.

٣ إنّ وفرة الحِكَم حتى إنّ كلّ حكمة منها يستأثر بها رئيسٌ من رؤساء هذا العالم تلائم مناطق الحكمة البشريّة المتعدّدة، التي يتوزّعها الشياطين فيما بينهم، كما يتوزّعون الآثام ٣-٢-٤. وبما أنّ التناقض بين الواحد والكثرة كان شائعاً في الفلسفة اليونانيّة، فإنّ الربط بين الواحد والكمال، والكثرة والخلل راح يجيز تفوّقاً لحكمة اللّه الوحيدة إزاء حِكَم العالم الكثيرة، أو حِكَم رؤساء هذا العالم.

٤ ١كو ٢ : ٧.

٥ سموّ العهد الجديد على القديم. بيد أنّ أوريجانس نفسه ما يلبث أن يخفّف من مغالاة هذا السموّ، أنظر ٢-٧-٢، لكي لا يدع حجّة لأتباع مرقيون ودعاة الغنوصيّة في احتقارهم الأسفار العتيقة.

٦ متى ١٢ : ٤٢.

٧ بالرغم من أنّ سليمان قد اعتُبِر أحكم الناس على وجه الإطلاق (١مل ٣ : ١٢).

ملكة الجنوب ستقوم، في الدينونة، مع هذا الجيل وتحكم عليه، لأنّها أتت من أقاصي الأرض لتسمع حكمة سليمان، وها هنا أعظم من سليمان[٨]. إنّ لهذا العالم حكمة، إذاً، ولكلّ من رؤساء العالم هذا، ربّما، حكمة أيضاً. أمّا حكمة اللّه الأحد فنعتقد بأنّه ورد في شأنها أنّها عملت أقلّ عند أناس الماضي، أناس الزمن الغابر، ولكنّها أوحت بذاتها في المسيح بطريقةٍ أشدّ كمالاً وبياناً. إلاّ أننا سوف نعالج حكمة اللّه هذه في موضعها[٩].

٣-٣-٢ حكمة هذا العالم ورؤسائه

ما دمنا نخوض في القوّات المعادية والطريقة التي تصلينا فيها الحرب، هذه القوّات التي تنفث في عقول الناس معرفة خاطئة، فتغوي النفوس[١٠]، بينما تظنّ هذه أنّها وجدت الحكمة، يلوح لي استجلاء ماهيّة الحكمة واستبيان معالمها أمراً لا بدّ منه، حكمةِ هذا العالم وحكمةِ رؤساء هذا العالم، لكي يتسنّى لنا بالتالي أن نلحظ من هم آباء هذه الحكمة، أو قل هذه الحِكَم. إنّني أعتقد أنّ حكمة هذا العالم، كما سبق قوله آنفاً، غير حِكم رؤساء هذا العالم؛ ذلك أنّه بهذه الحكمة، على ما يبدو، يُعقَل ويُدرَك ما هو من هذا العالم. لا شيء فيها يمكنه أن يُسدي إلينا فكرة عن الألوهة، وطبيعة العالم، أو كلّ ما يمتّ بصلة إلى نظام أسمى، بل عن الطريقة التي يمكن بها العيش عيشة صالحة ومغبوطة. إنّها، مثلاً، طبيعة واحدة والشِّعرَ، والنحوَ، والبلاغةَ، والموسيقى، بل ربّما يمكن إضافة الطبّ أيضاً. إنّنا نعتقد أنّ حكمة العالم[١١] ماثلة في هذه الفنون جميعاً. ونعني بحكمة رؤساء هذا العالم ما يُدعى فلسفة المصريّين السريّة والخفيّة[١٢]، وعلم فلك الكلدانيّين، وحكمة أهل الهند، الذين يَعِدون بمعرفة الوقائع

---

٨ متى ١٢: ٤٢.

٩ في ٤-٣-١٤. إنّ أوريجانس لا يبغي الكلام هنا على الحكمة إلاّ مرتبطة بتجارب إبليس.

١٠ إغواء النفوس شرّ تجارب الشياطين وأشدّها استحواذاً.

١١ بالرغم من المماثلة بين حكمة العالم وشتّى ضروب الفنون والمهارات، إلاّ أنّ أوريجانس لا يحرّم مزاولتها. فهو يرضى عنها لأنّها تؤلّف قوام التربية الهلينيّة، فيما يتنكّر لها كتّاب مسيحيّون آخرون، مثل ترتليانس وواضع كتاب **القوانين الرسوليّة**.

١٢ إشارة، ربّما، إلى كتابات هرمس الفلكيّة. لقد استكره أوريجانس علم الفلك مندّداً بمزاعم الآخذين به، الذين علّموا بأنّ الكواكب وسائط يمكن التنبّؤ من خلالها بما سيحدث في عالم البشر. فقد كان الاعتقاد سائداً بأنّ السيّارات والأفلاك في كبد السماء علامات المشيئة الإلهيّة يقرأها الملائكة وسائر القوّات العديمة الأجساد. أمّا أوريجانس فقد اعتبرها صناعة الملائكة الجاحدين، الذين يعملون لغواية أبناء الناس. لذلك، حرّم الركون إلى ممارسة العرافة الفلكيّة.

العليّة، وأفكار الإغريق الكثيرة والمتنوّعة حول الألوهة[١٣]. ففي الكتب المقدّسة، نرى أمراء يسودون على كلّ أمّة. هذا سفر دانيال نقرأ فيه عن أمير مملكة فارس[١٤]، وأمير مملكة الإغريق؛ ويجلو سياق النصّ نفسه للبيان أنّ الأمر لا يتعلّق بأناس، وإنّما بعدد من القوّات. وفي سفر حزقيال النبيّ إشارة بيّنة جدّاً إلى أنّ أمير صور قوّة روحيّة[١٥]. فرؤساء هذا العالم وسواهم من أشباههم، إذ كان لكلٍّ حكمتُهُ ومعتقدُه الذي ينادي به، وأفكاره المتنوّعة، حين رأوا ربّنا ومخلّصنا يَعِد في بشارته بأنّه جاء هذا العالم[١٦] ليقضي على جميع المعتقدات التي تتّصل بما يُدعى علماً كاذباً[١٧]، وإذ غفلوا عن علم من يكون[١٨]، لاسْتِتارِهِ عليهم، نصبوا له لتوّهم المكائد. فقد جاء أنّ **ملوك الأرض انتصبوا والرؤساء اجتمعوا على الربّ وعلى مسيحه**[١٩]. وإذ عرف الرسول حبائلهم، وألمّ بما حاكوا منها على ابن الله عندما صلبوا ربّ المجد، قال: **إنّنا ننطق بالحكمة بين الكاملين، ولكن، لا حكمة هذا الدهر ورؤساء هذا الدهر، الذين سيُفحَمون، والتي لم يعرفها أحد من رؤساء هذا الدهر، ولو عرفوها لما صلبوا ربّ المجد**[٢٠].

---

١٣ يتعرّض أوريجانس لحكمة الإغريق مندّداً بها، بالرغم من تنشئته الثقافيّة التي نهلت منها بغزارة. فالحكمة اليونانيّة حاوية على عدد من الحقائق السنيّة؛ إلاّ أنّ أوريجانس يعدّها فاسدة ومفسدة طالما أنّها لا تتّفق ومستودع الوحي كما أبانته الأسفار الإلهيّة، أو تعليم السيّد كما جاء به في إنجيله الشريف.

١٤ دا ١٠: ١٣، ٢٠.

١٥ حز ٢٨. راجع ١-٥-٤، في شأن أمير صور.

١٦ يو ١٨: ٣٧.

١٧ ١تيم ٦: ٢٠.

١٨ إنّ موت السيّد المسيح على الصليب فعلة خسيئة من أفعال القوّات المعادية، التي لم تكن تعرف حقيقته، فعملت هكذا على فناء ذاتها بذات يدها. وذلك بأنّ المسيح أسلم نفسه طوعاً إلى يدي المهلك الذي كان يجهل حقيقته الأقنوميّة، فلم يقوَ هكذا على التسلّط عليها. وحسب كول ٢: ١٥، إنّما فداء السيّد غلبته التي قهر بها القوّات المعادية التي كانت تستولي على الإنسان أسيراً. وفي الحقيقة أنّ جهل إبليس ما يتعلّق بالخلاص يلتقي النظرة النصرانيّة – أي نظرة اليهود الذين اهتدوا إلى المسيحيّة – الموجودة وراء عبارات الآية أف ٣: ١٠، من أنّ تجسّد المسيح بقي خفيّاً على الملائكة وقوّات العليّ. وفي هذا بعض التقارب مع تصوّر الغنوصيّين للمخلّص، الذي ينجح في خداع القوّات المعادية – حسب اعتقادهم – فتحسبه أنّه مات على الصليب إذ عُلّق عليه. ولكنّ جهل الشياطين ما يتعلّق بمسألة الخلاص يستند، عند أوريجانس، في جوهره إلى نقطة رئيسيّة من لاهوته الروحيّ: إذا كانت معرفة الله تستدعي التقرّب منه أكثر فأكثر، كيف يسع الشياطين وقد أنكروا الله وكلّ قرابة معه أن يعرفوه؟ بيد أنّ عقبة تنتصب أمام رؤية أوريجانس هذه بخصوص جهل الشياطين؛ إنّها ماثلة في مقدرة شيطان على التعرّف إلى هويّة يسوع: إنّه ابن الله (متى ٨: ٢٩)! فيجيب أوريجانس بأنّ ذاك كان بالحقيقة قادراً على تكوين فكرة عن وجه المعلّم الإلهيّ، ولكنّه لم يكن برئيس من رؤساء هذا العالم؛ فإنّ خبث هؤلاء دنيء حتى الرداءة الجاحدة.

١٩ مز ٢: ٢.

٢٠ ١كو ٢: ٦، ٨.

٣-٣-٣ ماذا من شأن رؤساء هذا الدهر؟

وفي وسعنا التساؤل عن حِكَم رؤساء هذا الدهر، التي يُجْهِدون أنفسهم في بثّها في الناس، أتجيء بها إليهم القوّات المناوئة لكي تنصب لهم الفخاخ فتلحق بهم الأذى، أم أنّ منشأها ضلال وحسب! وهذا يعني أنّ رؤساء هذا الدهر لا يتطلّعون إلى إلحاق الضرر بالناس، وإنّما يحسبون هذه الحِكَم صدقاً؛ من أجل هذا، يودّون أن يلقّنوا البشر ما يظنّون أنه الهُدى. إنّ الافتراض الثاني يلوح لي أنّه أشدّ غلبة[٢١]. ويمكن، مثلاً، مضارعتهم بالمفكّرين الإغريق وأرباب التعليم (أو المبتدعين)[٢٢]: فإنّهم ما إن يعتنقوا

---

٢١ مع كون أوريجانس قد ألصق تهمة قتل المسيح برؤساء هذا الدهر، لا يني يعتقد أنّ الخطأ الذي اقترفوه لم يرغبوا به. إنّ هذا التردّد في الاعتقاد ناجم عنده من الإبهام الذي يلفّ الموضوع، مثار اهتمامه. فهو يرى في رؤساء العالم ملائكة صالحين، تارة (١-٥-٢)، رغم عجزهم عن استنالة الخلاص لمستأمنيهم من بني البشر؛ ثمّ يحسبهم، طوراً، أسياداً متجبّرين وطغاة أحرزتهم الأمم قصاصاً لها على هفوات سابقة. وممّا لا شكّ فيه أنّ أوريجانس، بالحقيقة، وريث تقاليد متنوّعة في هذا النطاق. إنّ أكليمنضس الإسكندريّ، مثلاً، سبق فعلّم في ملائكة الأمم أنّهم أخيار يسهرون على راحة مستأمنيهم من الناس. ولكنّ ثمّة تقاليد أخرى روّجت لتعليم مختلف في شأن الملائكة، إذ نسبت إلى من هوى منهم من منزلته تلقين البشر مختلف المهارات وأنواع الفنون (را ١أخ ٨ :١)، وجعلت دوره منحصراً في تضليل الشعوب وإبعادها عن طريق الربّ (را يوبيلات ١٥ :٣١). لقد عرف أوريجانس هذا اللبس فقبل، بالتالي، بوجود الأخيار والأشرار بين ملائكة الأمم. أمّا الأخيار فلم ينعموا، حسب رأيه، بطاقة كافية لكي يسعفوا المستغيثين بهم (را ٣-٥-٦)، فأغووهم من غير قصد، وأضلّوهم سواء السبيل. بل يذهب أوريجانس أبعد شأواً ممّا تقدّم، في رؤيته الكونيّة هذه، إذ يرى بأنّ الملائكة أنفسهم يلبثون غير ثابتين في حالتهم تلك (را ١-٦-٢). إنّهم سيحاكَمون في آخر الزمان على إهمالهم، هم ومن يحرسونهم. كذلك شأن ملائكة الأمم، بل كم بالأحرى هؤلاء سيلاقون حكماً عادلاً وصارماً، عندما سيمثلون أمام الديّان.

٢٢ إنّ لفظ «المبتدع» المشتقّ من لفظ «البدعة» لم يُكنَ به، في الأصل، عن «المنشقّ»، أو «الخارج، والجاحد، والمرتدّ»، وإنّما يدلّ على صاحب الفكرة الخلاّقة، التي تُعَدّ ابتكاراً في عالم الأفكار. وبهذا المعنى، يشير اللفظ، إذاً، في أساس استعماله إلى التيّار الحكيم الذي كان يروج على يدي حكيم من حكماء الإغريق القدامى، حتى ليخرج به على ما بات مألوفاً وشائعاً بينهم من أقوال. إنّه يعني «مدرسة»، سواء في الوسط الحكميّ أو الطبيّ، أو سواهما. هذا المعنى مثبّت لدى كتّاب العهد الجديد، ونجد له استعمالاً عند الكلام على مختلف الفرق اليهوديّة من صادوقيّين (أع ٥ :١٧)، وفرّيسيّين (١٥ :٥؛ ٢٦ :٥). كذلك فريق المسيحيّين الأوّل، فقد عُدّ فيما بين اليهود منحى دينيّاً جديداً (٢٤ :٥). ولكنّ بولس الرسول رفض أن يُعتَبر فريق المسيحيّين اعتبار التيّار المحدث بين سائر التيّارات اليهوديّة، وأطلق عليه اسم «الطريق» مبيّناً بذلك تميّزه عمّا يفكّر به اليهود، الذين يحسبون الإيمان الجديد أنّه منحى جديد، أو «بدعة». لذلك، فإنّه اختصّ الخلافات العقائديّة التي راحت تنتشر بين الجماعات المسيحيّة الناشئة بلفظ «بدعة» (را ١كو ١١ :١٩؛ غلا ٥ :٢٠؛ وأيضاً ٢بط ٢ :١). أمّا هنا فالمعنى المراد «تيّارات حكميّة»، أو «مدارس العلماء»، ذلك بأنّ ما يرد لاحقاً، في ٣-٣-٤، يثير مسألة القوّات التي تلقي بذار الانشقاق بين المسيحيّين.

تعليماً خاطئاً وملتوياً كأنّه حقيقة، ويقضوا من ثمّ في ذواتهم أنّه الحقيقة، يهرعوا آنذاك لإقناع غيرهم بما ظنّوا في أنفسهم أنّه صواب. هكذا يسلك رؤساء هذا الدهر أيضاً، على ما يجب الاعتقاد، الدهر الذي نالت فيه بعض القوّات الروحيّة نصيبها من الرئاسة على أممٍ، فدُعوا لذلك رؤساء هذا الدهر.

السحرة، والأنبياء، والوحي

هناك أيضاً، ما خلا هؤلاء الرؤساء، بعض قوّات هذا الدهر، أي عدد من القوّات الروحيّة، قد أقيمَت لتأتي نوعًا معيّناً من العمل الذي انتقته لها على وفق حريّة الاختيار لديها، وفي عدادها تلك الأرواح[٢٣] التي تفعل فعلها في حكمة هذا الدهر. ثمّة، مثلاً، قدرة أو قوّة خاصّة توحي بالشعر، وأخرى بحساب المقاييس؛ فتبعث هكذا الحياة في كلّ فنّ أو علم من هذا القبيل. لهذا، توهّم الإغريق أنّه لا شِعْر بدون جنون. وتروي أخبارهم أنّ الذين يدعونهم أحياناً شعراء[٢٤] يستولي عليهم بغتة روح جنون. فماذا نقول أيضاً عن الذين يسمّونهم عرّافين، الذين ينطقون بفعل الشياطين التي تهيمن عليهم ببلاغات في شكل آيات منحوتة ببراعة. بل إنّ الذين ينعتونهم بالسَّحَرة أو كاتبي التعاويذ حملوا أولاداً صغاراً على إنشاد قصائد جديرة بإغراق الجميع في الدهشة والذهول، بعد أن استعاذوا بالشياطين. إنّ كلّ شيء يجري على النحو عينه الذي كسبت فيه نفوس قدّيسة لا غضن فيها[٢٥]، قد نذرت نفسها للّه بكامل إرادتها وبنقاوة تامّة، ونأت بنفسها من كلّ عدوى شيطان، وتنقّت من خلال عفّة شديدة، وتعلّمت المعتقدات الورعة والدينيّة، نصيبًا في الألوهة[٢٦]، فاستحقّت أن تنال نعمةَ النبوّةِ وسائرِ المواهب الإلهيّة كلّها. هكذا شأن الذين أسلموا ذواتهم إلى القّوات المعادية، كما يجب الاعتقاد،

---

٢٣ يتّضح لنا، من سياق الكلام في هذا الموضع، أنّ هذه الأرواح صالحة، وأنّ عملها الذي تقوم به حسن، ليس فيه ذرّة ضرر. إلاّ أنّ الإيحاءات التي تلقيها على مدارك الأنام تنقلب فعلاً شيطانيّاً إذا ما تبدّت إيحاءات شعريّة تلامس الجنون (را ٢-٧-٣؛ ٣-٣-٤). مثلها مزاولة السحر والعرافة، إنّهما من فعل إبليس، ومحرّمان بالتالي على المسيحيّ.

٢٤ ثمّة، في اعتقاد اليونان، شبه قويّ بين الشاعر والعرّاف، لأنّهما كليهما ينشطان تحت أثر روح يعمل فيهما. إلاّ أنّ أوريجانس الذي يعترف لهما بحيّز من الواقع المدهش يتنكّر لهما على أساس معتقده في روح النبوّة.

٢٥ أي نفوس الأنبياء الذين يأتيهم الوحي الإلهيّ لا عن جنّ يستولي عليهم، بل عن بِشْر ضميرهم وانشراح حرّيتهم فيتعاطفون طوعاً مع ما ينزل عليهم. ذلك بأنّ فضائلهم خير برهان على صدق رسالتهم.

٢٦ أنظر ٤-٤-٤، إنّ التنقية تلزم الجاهد في سبيل اللّه أن يأخذ بها لكي يفلح في مقصده.

عبر جَدِّهم، وعيشهم، وغيرتهم عليها غيرة تطيب لها، فهم ينالون وحيها[٢٧]، ويكون لهم نصيب في حكمتها وتعليمها. فيتبع هذا أنّهم يمسون وسطاء عمليّاتها، إذ إنّهم أسلموا رقابهم، أولاً، لسطوتها.

٣-٣-٤ القوّات التي توحي بالانشقاقات

أمّا بشأن الذين يعلّمون بالمسيح تعليماً آخر لا تجيزه القاعدة[٢٨] التي أرستها الكتب، فإنّه ليس عبثاً النظر إلى القوّات المعادية[٢٩] أتُراها قد جهدت جهدها لتزيّن تعاليم خرافة وكفر معًا، بقصد العداوة للإيمان بالمسيح، أم أنّ هذه القوّات عينها بعد إذ سمعت كلام المسيح، ولم تقوَ على انتباذه من أعماق ضميرها، ولا على حفظه نقيّاً ومقدّساً، قد بثّت أضاليل متنوّعة في قاعدة الحياة المسيحيّة بواسطة أساليب طيّعة بالنسبة إليها، أي بواسطة أنبيائها الأخصّاء. بل يجب، بالأحرى، التفكير بأنّ هذه القوّات الكافرة والهائمة التي ابتعدت عن اللّه تختلق الأضاليل وأراجيف تعليمها الخاطئ، إمّا بسبب خبث إدراكها وإرادتها نفسه، وإمّا بسبب حسدها الذين يتهيّأون للارتقاء إلى المرتبة عينها التي هووا منها، من خلال معرفة الحقيقة، منعًا لمثل هذه الارتقاءات[٣٠].

وحي الروح النجس ووحي الروح الصالح

بيّنٌ البرهان[٣١]، عبر دلائل شتّى، أنّ نفس الإنسان تخضع ما أقامت في الجسد

---

٢٧ أي ينالون منها وحياً بإسلامهم ذواتهم لها، فيشتركون في ثمارها على نحو يشبه اشتراك الأنفس القدسيّة في ثمار الروح القدس.

٢٨ قاعدة الكتب الإلهيّة هي عينها قاعدة التقوى، وقاعدة الإيمان، وما سوى ذلك من عبارات مشابهة. أنظر ١-٥-١.

٢٩ إيمان أوريجانس الصلد، وهو صدى إيمان أمثاله من الكتّاب المسيحيّين الأوائل، أنّ قوّات معادية تقف وراء البدع المختلفة التي تخرج على وديعة التقليد. بيد أنّ السؤال حول نيّة هذه القوّات هل تقوم بما تفعله عن جهل لرسالة المسيح، أو هل تقصد إلى التضليل، يحمل أوريجانس إلى بتّ الأمر في ترجيح الاحتمال الثاني. إنّ تفشّي الفِرَق وسط جماعة المؤمنين إنّما هو ثمرة ملائكة جاحدين، غير رؤساء هذا العالم.

٣٠ من الجليّ للعين أنّ الفكرة لا تسير بمحاذاة الروح المسكونيّة؛ هذه حال الآباء الأقدمين جميعاً. فالروح المسكونيّة حديثة العهد في العلاقات بين الكنائس.

٣١ هنا يبتدئ القسم الثاني من هذا الفصل، وفيه يخوض أوريجانس في مسألة تمييز الأرواح. لقد تمّ عرض الموضوع في ٣-٢-٤؛ راجع الحاشية رقم ٤١.

لأفعالِ أرواح شتّى، صالحة أو نجسة[٣٢]، أو لعمليّاتها. والنجسة منها تسلك في طريقين: فهي إمّا تستحوذ استحواذاً مطبقاً على المدارك، فلا تدع الذين تستولي عليهم يعقلون أو يفكرون، كما هي الحال لدى أولئك الذين يُدعَون بلغة العامّة مصروعين، الذين نشاهدهم في حالة من العته والجنون، شبيهين بالذين أبرأهم المخلّص بحسب الإنجيل؛ وإمّا تُفسِد عبر إيحاءات منكرة عقلاً يفكّر ويعقل، متّخذةً لها أداة أفكاراً شتّى وإقناعات مشؤومة[٣٣]، ، وهذه حال يهوذا الذي حثّه فعل إبليس إلى جرم الخيانة، كما يشهد الكتاب: **وكان إبليس قد ألقى في قلب يهوذا الإسخريوطيّ العزم على تسليمه**[٣٤].

إنّ فعل الروح الصالح، أو عمله، يُنال عندما يُحَثّ المرء إلى الصلاح ويُدفَع إليه، وعندما يتناول الوحي الوقائع السماويّة والإلهيّة. فإنّ اللّه نفسه، كالملائكة، قد عمل عمله في الأنبياء، مناشداً ومحرّضاً إيّاهم على تقدّمهم عبر إيحاءات قدسيّة، وتاركاً للإنسان حقاً الحريّة في أن يقبل اتّباع الوحي الذي يصبو إلى الوقائع السماويّة والإلهيّة، أو يعرض عنه. لذا، يمكن التمييز[٣٥] تمييزاً واضحاً في شأن النفس متى تختلج بحضور روحٍ أفضل؛ هذه حالها عندما لا يذيقها الوحي الذي يستولي عليها أيّ اضطراب البتّة، ولا شرود العقل، وعندما لا تفقد حكم بصيرتها. على هذه الحال أقام الأنبياء جميعاً والرسل الذين كان لهم نصيبهم في التنـزيل، بدون أيّ اضطراب في مداركهم. وقد سبقنا أعلاه[٣٦] إلى التعليم، عبر أمثال، في موضوع ذاكرة الإنسان كيف يمكنها

---

٣٢ يبسط المقطع التالي خير «القواعد لأجل تمييز الأرواح» بحسب أوريجانس. إنّ الروح النجس يقلق النفس، ويلقي عليها ظلالاً، ويستحوذ عليها. أمّا الروح الصالح فيتيح لها، بالعكس، أن تعوذ بضميرها وأن تركن إلى حريّتها، بدَعَة وسكينة.

٣٣ تجوز النفس بالخطيئة من مرحلة أولى تتمثّل بالأفكار، إلى مرحلة متقدّمة تمسي فيها سجينة لسلطان إبليس. إنّ هذه المرحلة الثانية تتمثّل بالقناعات اليائسة. وفيها يقال إنّها نفس مسكونة، أي نفس ابتنى فيها إبليس له معقلاً.

٣٤ يو ١٣: ٢.

٣٥ يجد القارئ هنا رأس الحجج التي يدفع بها أوريجانس لكي يفصل في قضيّة الوحي وصدقه، وفي مسألة الروح التي يتوسّل بها لدى الرسول. إنّ إلحاح أوريجانس على قيام الطاقات الذهنيّة بعملها لدى الإنسان الموحى إليه، وإصراره على بقائه في حالة الوعي، معياران ثابتان يقاس صدق الوحي عليهما؛ ذلك بأنّ روح إبليس من شأنها أن تلقي النفس في الذهان، وأن تستلبها باصرتها فتحوّلها إلى عبدة مسلوبة حريّتها، لا تقوى على العمل بما أودع فيها من قوى الطبيعة المبروءة.

٣٦ ٣-٢-٤.

أن تُدْعى بإيحاءات الروح الصالح إلى ذكر الصالحات الفضلى، عندما أرسلنا الكلام في الحديث عن مردوخ وأرتحشِشتا.

٣-٣-٥ الوحي بالروح الصالح أو الشرّير ذو علاقة بعلل سابقة في الوجود

يبدو لي أمراً منطقيّاً البحث في النفس البشريّة، لمَ تحرّكها تارة أرواح صالحة، ثمّ طوراً أرواح مفسدة. إنني أتوجّس خوفاً من أن تتقدّم عللُ ذلك ولادتَنا بالجسد، كما يُظهِر يوحنّا ذلك إذ يختلج ويتهلّل ولمّا يَزَلْ في حشا أمّه[٣٧]، عندما بلغ صوت سلام مريم إلى أُذُنَي أليصابات، أمّه؛ وكما يعلن إرميا النبيّ الذي كان معروفاً عند الله، قبل أن يتصوّر في حشا أمّه، ثمّ قدّسه قبل أن يخرج من الرحم[٣٨]، فنال وهو بعد فتى نعمة النبوّة. وإزاء ذلك، ما اتّضح بيانه أنّ بعضاً قد استحوذت عليهم أرواح معادية منذ نعومة أظفارهم[٣٩]، أي أنّ هؤلاء قد ولدوا ولهم شيطانهم؛ وبعضاً صاروا إلى العرافة وهم في طور الصبا، على ذمّة التاريخ؛ وبعضاً نالهم في مقتبل عمرهم مسّ من الشيطان المدعوّ بيثون، أي الناطق من جوفه[٤٠]. إنّ الذين يعلنون أنّ تدبير اللّه يوجّه كلّ ما في هذا العالم – وثمّة أيضًا إثبات يقرّه إيماننا، على ما يظهر لي– لا يمكنهم الإجابة عن هذا كلّه بكلمة أخرى سوى هذه، لكي يبرهنوا أنّ التدبير الإلهيّ خلو من أيّ زلّة تعسّف: فإنّه يجب القول إنّ ثمّة أسباباً سابقة[٤١] قد جعلت النفوس مذنبة إلى أفكارها وحركاتها قبل أن تلد في أجساد، حتى إنّها تستحقّ أن تتجشّم ذلك في حكم التدبير الإلهيّ. ذلك أنّ للنفس حريّة اختيارها دائماً، سواء أكانت في هذا الجسد أم خارجه. وحرّية الاختيار يجتذبها الخير أم الشرّ بصورةٍ دائمة، وهيهات أن يستطيع حسّ العقل، أي الإدراك أو النفس، البقاء بدون حركة، حسنة كانت أم سيّئة. فأن تكون هذه الحركات أسباب استحقاقات لأمرٌ ممكن، وإن قبل أن تأتي عملاً في هذا العالم. وهكذا، فقد رتّبت العناية الإلهيّة أن ينال الناس قسطهم من الخير أو من الشرّ وفق هذه

---

٣٧ لو ١ : ٤١.

٣٨ إر ١ : ٥، ٦. أنظر أيضاً هذين المثالين في ١-٧-٤.

٣٩ مر ٧ : ٢٥؛ ٩ : ١٧.

٤٠ أع ١٦ : ١٦. إنّ التفسير الذي يعطيه روفينس بشأن بيثون، شيطان العرافة، ليس تفسيراً لغويّاً لاسمه؛ لقد أخذه عن بلوتارخس الذي وضع كتاباً عنوانه **في نقيصة العرّافين**.

٤١ إشارة إلى وجود سابق للنفوس، راجع ١-٧-٤.

الأسباب وهذه الاستحقاقات، منذ لحظة ولادتهم، أو قل بالأحرى، على نحو ما، بل قبل ولادتهم[٤٢].

٣-٣-٦ لا بدّ من حفظ القلب

هذا كلّه ننطق به في ما يبدو أنّه يقع للإنسان منذ ولادته، بل قبل أن ترى عيناه الضوء. فإنّه ينبغي الاعتقاد بأنّ ثمّة أحيانًا أسباباً تسبق الولادة بالجسد، بناء على كلّ ما توحي به أرواح شتّى للنفس، أي لأفكار الإنسان، فتسير به إلى الخير أو الشرّ. وتارة، إذ تنبذ النفس الساهرة الشرّ، تجتذب إليها الأرواح الصالحة؛ أو بعكس هذا، لا تحتاط النفس الطائشة والمتخاذلة لذاتها فتفسح في المجال أمام هذه الأرواح التي تتدبّر أمرها لكي تتسلّل إلى داخل المدارك البشريّة، كأنّها لصوص ينصبون فخاخهم في الخفاء، عندما ترى الكسل قد أعدّ لها مكاناً، كما يقول بطرس الرسول: **إنّ إبليس خصمكم كأسد زائر، يجول حولكم، ملتمساً من يبتلعه**[٤٣]. لهذا، يجب حفظ قلبنا ليل نهار على كلّ حال، فلا نعطي لإبليس مكاناً[٤٤]، بل نقوم بكلّ ما ينبغي عسى يجد خدّام الله، أي الأرواح المرسلة لأجل خدمة المدعوّين إلى ميراث الخلاص[٤٥]، موضعاً لهم فينا فيفرحوا بدخولهم مرقد نفسنا. ذلك أنّهم متى أقاموا عندنا، أي في قلبنا، سوف يرشدوننا بنصائح راشدة إن وجدوا مسكن قلبنا مزيّناً بزينة الفضيلة والقداسة.

أحسب أنّ نقاشنا هذا كافٍ؛ فقد خضنا فيه على قدر طاقاتنا في مسألة القوّات التي تتصدّى للجنس البشريّ.

---

٤٢ يوحي هذا التأكيد بأنّ الإنسان يتلقّى وجوده كثمرة حياة سابقة، وبأنّه مدعوّ إلى تحسين حاله التي يلبث فيها كيلا تنال نفسه نصيباً أسوأ. ولكنّه لا يغفل أيضاً نظام عودة النفوس الأفلاطونيّ، بشكلٍ دائم، إلى الحياة في شكل حسيّ من أشكال الوجود.

٤٣ ١بط ٥: ٨.

٤٤ أف ٤: ٢٧.

٤٥ عب ١: ١٤.

القسم الثالث: أصوابٌ زعم بعضهم بأنّ لكلّ إنسان نفسين؟* (٣: ٤)

٣-٤-١ نفس أم نفسان؟

إخالني الآن أنّني أحرّم على نفسي أن أحبس الكلام على التجارب التي تولد أحياناً

* في ٣-٣-٢، سبق أوريجانس إلى الكلام على التجارب التي تعصف بالإنسان آتية من لحمه ودمه، أي من كونه جسداً، فميّز بينها وبين التجارب التي ترميها بها القوّات المعادية، المتربّصة به. ولكنّه أولى اهتمامه هذا الجانب الأخير من المعضلة، فخاض به حتى نهاية الفقرة ٣-٣-٣. وها هو يعود الآن إلى الشقّ الأول منه، ويطرقه من زاوية السؤال عن النفس هل هي نفس واحدة في داخل الإنسان، أم هي نفس مركّبة من نفس روحيّة، وأخرى جسديّة. وفي منأى عن السقوط في أحاديّة مربكة، كما عن ملازمة رؤية تقرّ للثنائيّة بحقّ الاعتراف الشرعيّ، يبسط أوريجانس نظرته إلى المسألة مميّزاً في النفس الواحدة منطقتين: الأولى عليا، يشغل حيّزها طاقة الفهم وعنصر الروح، والثانية سفلى تحتلّها النوازع الدنيا إلى حاجات الجسد. ولكنّه يناقش كلاً من الاقتراحين، ويدع المسألة مشرعة أمام الباحثين. وهذا ما يدعو القارئ إلى التزام جانب الفطنة قبل أن يعلن قراره بشأن تحبيذه هذا الاقتراح أو ذاك. أمّا في سائر أنحاء كتاب **المبادئ**، فإنّ نظرة أوريجانس هذه الآخذة بوحدانيّة النفس رغم ثنائيّة تركيبها تنسجم مع نظرته الثلاثيّة المفاصل إلى الإنسان، المركّب من روح ونفس وجسد. إنّ عنصر النفس مركز الشخص الرئيسيّ في بنية كيانه، وهو عنصر واحد من جزئين.
بعد أن فصّل أوريجانس الكلام في التجارب التي تتأتّى من القوّات المعادية، يكبّ إذاً الآن على النظر في أمر التجارب التي تمليها الطبيعة الجسديّة. ويفتح النقاش بطرحه السؤال الآتي: هل من نفس جسديّة غير النفس العاقلة، المدعوّة، روحيّة؟ ويعرض، على الفور، ثلاثة حلول أمام عيني القارئ: ١- في كلّ إنسان نفسان، نفس عاقلة وأخرى جسديّة؛ ٢- في الإنسان نفس واحدة عاقلة تحيي هي ذاتها الجسد؛ ٣- في الإنسان نفس مجزّأة إلى ثلاثة أقسام: قسم عاقل وقسمين لا يعقلان: أحدهما انفعاليّ، والآخر شهوانيّ. لكنّ أوريجانس يدع هذا الحلّ جانباً، ولا يأخذ به، لأنّه لا صدى له - على حدّ قوله - في نصوص الكتاب المقدّس. ويلتفت من ثمّ إلى الاهتمام بالحلّين الآخرين (٣-٤-١).
ينبري أوريجانس لمعالجة الاقتراح الأول، فيستعرض عدّة مقاطع من الكتاب المقدّس قد تشهد على صحة هذا الاقتراح. إلاّ أنّ مناقشته تحمله إلى إظهار معارضته للتفسير الذي تتلقّاه هذه المقاطع الكتابيّة. ولا يفوته أن يعلن ما يجيب به مؤيّدو هذا الاقتراح عن معارضته التي يبديها لهم، فيقول إنّهم لا ينثنون عن نظرتهم إلى المسألة، لأنّهم يقيمون على اعتقادهم بأنّ في النفس طفرات ملطخة بالعيوب ليست بذات علاقة مباشرة مع الجسد، وليس بجائز بعدُ أن تُفسَّر النفس بأنّها نفسان، الواحدة روحيّة والأخرى جسديّة.
عند هذا الحدّ، يشرع أوريجانس باستفاضة في الكلام على النفس، ويهيم بعض الشيء في مفازات البحث

من اللحم والدم[١]، أو من حنكة[٢] اللحم والدم، المدعوّة عداوة للّه[٣]، ما دمنا قد أسلفنا الكلام على هذه التجارب فقلنا فيها إنّها تفوق حدّ البشر[٤]، وهي الجهادات التي نخوضها **ضدّ الرئاسات والسلاطين، ورؤساء عالم الظلمة هذا، وأرواح الخبث المنبثّة في الفضاء**[٥]، والجهادات التي لا نزال نقوم بها ضدّ الأرواح الشرّيرة، أو الشياطين الرجسين. وفي هذا أعتقد أنّه ينبغي على المرء أن يتساءل هل يوجد فينا نحن البشر، المجبولين من نفس وجسد، ومن نسمة حياة أيضاً[٦]، شيء آخر له في ذاته حافز وحركة

عن حلّ بديل، فيجده في تصوّر تعلوه أمارات الغرابة. إنّه يخيّل له أنّ ثمّة شكل نفس تتوسّط النفس الروحيّة والنفس الجسديّة، وأنّ لها من المرونة طاقة على أن تعانق الواحدة ولا تبرح الأخرى، إذ لها مشيئتها الخاصّة التي تميّزها إزاء النفس الروحيّة، كما تميّزها أيضاً إزاء النفس الجسديّة (٣-٤-٢). لكنّ أوريجانس لا يحبس النقد الذي يواجه مثل هذا التصوّر، فيقول: من الأحرى جدّاً أن يقتدي الإنسان بما تمليه عليه إرادة النفس الروحيّة. أمّا لو اضطرّ مرغماً إلى الاختيار بين إرادة النفس الجسديّة وإرادة تلك النفس المتوسّطة، أي بين البارد والفاتر، فإنّه يستوجب حين ذاك السؤال يطرحه على نفسه هل يحبّذ أن يختار اتّباع إرادة الجسد، التي سوف تنهيه عن غيّه من جرى الاشمئزاز الكريه الذي سوف يحسّ به، فتسير به هكذا نحو الهدى، أم أن يختار أن يسلك حسب إرادة تلك النفس غير العابئة، التي لا تحثّ على العمل الأدبيّ ولا تنهى عن عمل السوء، فترمي الإنسان في منزلة الحيوانات (٣-٤-٣)!

بعد هذا، يتطرّق أوريجانس إلى الحلّ الثاني، فيبسط أمام عيني القارئ جواب المتشيّعين للنفس الواحدة، في مقابل القائلين بأنّ في الإنسان نفسين، وفيه أنّ النفس تتجاذبها مؤثّرات مختلفة، تسمو بها تارة إلى أعلى، ثمّ تحطّ بها طوراً نحو الأسفل. وعليه، لا ضرورة للتصوّر الحالم، كأن توجد نفس جسديّة تشدّ النفس الروحيّة نحو الجسد: فإنّ الجسد وحده قادر أن يفعل ذلك. وما المقاطع الكتابيّة التي يعتمد عليها البعض من الناس سوى أوجه من الخطاب الرمزيّ، الذي يُكثِر عادة من الاستعارات، فينسب نفساً إلى وقائع منعدمة الحياة (٣-٤-٤). أمّا في شأن طفرات النفس الملطّخة بالعيوب، التي لا تنطوي على علاقة تقيمها مع الجسد، فإنّها تصدر عن النفس الروحيّة ذاتها وقد وهنت أمام إغراءات الجسد، حتى لأمست جسديّة في جزء منها. وفوق هذا، يعسر على الفهم أن يُرى اللّه خالقاً نفساً جسديّة تناصبه العداوة؛ إنّ هذا الحلّ شبيه جدّاً بالتصوّرات التي يتخيّلها المارقون في طبائع الأنفس. وفي الختام، يحتاط أوريجانس من أن يستخلص النتائج لنفسه ولقارئه، بل يمنح هذا الأخير فسحة لكي ينظر بنفسه في المسألة (٣-٤-٥).

١ أف ٦: ١٢؛ رو ٨: ٧، ٨.

٢ يغلب استعمال أوريجانس للّفظ حتى يدلّ به على جزء النفس السفليّ؛ إنّه يعني به نزعة الجسد إلى استيفاء حاجته من الوجود، راجع رو ٨: ٦-٨.

٣ رو ٨: ٧.

٤ ١كو ١٠: ١٣.

٥ أف ٦: ١٢.

٦ حك ١٥: ١١. لا تشير الجملة قطّ إلى النظرة الأفلاطونيّة التي ترى في بناء الإنسان ثلاثيّة تكوينيّة تتمايز أجزاؤها فيما بينها. فإنّه لو أراد أوريجانس بعبارته هذا المعنى لاتّخذ لفظ «الحياة» فيها معنى «الحياة الفائقة الطبيعة»، أي «الحياة الحقّة»، لا معنى «نسمة الحياة»! لذا، فالمراد إذاً هنا نسمة حياتيّة ذات طبيعة فانية، لا خالدة.

يدفعان بنا نحو الشرّ. لهذا، يطرح نفر منا السؤال على أنفسهم قائلين: ألا يجدر بنا الكلام على نفسين فينا[٧]، نفس أقرب إلى الألوهة والسماء، ثمّ نفس أخرى أحطّ منها؟ أو ألا تُرانا نُفتَتَن فنُجَرّ نحو هذه الشرور التي تطيب للجسد، لأنّنا موثقون بأجساد، أجساد ميّتة بذات طبيعتها ومعدومة النسمة كليّاً، إذ إنّ الجسد الماديّ إنّما تدبّ الحياة فيه من خلالنا، أي من خلال نفوسنا، فيما هو بكلّ تأكيد على نقيض مع الروح، وفي عداء معه؟[٨] أو هل تكون نفسنا، كحلّ ثالث أيضاً، وهي واحدة من حيث جوهرها، مجبولة من مركّبات شتّى، حسب معتقد الإغريق، منها شطر يدعى عاقلاً، وشطر آخر غير عاقل، وهذا الشطر غير العاقل منقسم بدوره ثانية إلى نزعتين: الطمع والغضب؟[٩] لقد أخذ البعض، كما نعلم، بهذه الآراء الثلاثة المذكورة أعلاه في موضوع النفس. فما يجاهر، بين هذه الثلاثة - حسب بعض الفلاسفة اليونانيّين، كما قلنا - بثلاثيّة النفس لست أرى إثباتاً له قطّ في شهادة الكتاب الإلهيّ[١٠]. أمّا بشأن الاثنين الآخرين الباقيين فيمكن الوقوع على بعض التأكيدات في البلاغات الإلهيّة، التي تبدو قادرة على أن تطابقها.

٣-٤-٢ ثنائيّة النفوس: شواهد كتابيّة

دعونا، أوّلاً، نَخُض في مناقشة الرأي السائد عند البعض[١١] والقائل بأنّ فينا نفساً

٧ إعتقد بعض القدماء، على أثر تمييزهم بين الله والمادّة، أنّ في العالم كما في كلّ إنسان نفسين: نفساً فانية لأنّها مبدأ الحركة في الحيّ، ونفساً عاقلة لا تذوي.

٨ رو ٨: ١٠؛ غلا ٥: ١٧؛ يو ٦: ٦٣.

٩ ها نحن أمام بناء ثلاثيّ الأقسام، يختلف عن بناء أفلاطون الثلاثيّ. ففيما تشتمل رؤية أوريجانس الثلاثيّة على الإنسان بكامله، تقتصر نظرة أفلاطون على النفس بمفردها. زد على هذا أنّه ليس للروح بمعناها الروحيّ الرفيع مقابل عند أفلاطون، وتفتقر إلى رابط يجمعها بالحقيقة مع الروح حسب الرواقيّين، الذين يتصوّرونها أنّها ماديّة التكوين. إنّها ناجمة من الروح العبرانيّة بعد أن صقلها بولس بروحانيّته، وفيلون الإسكندريّ بإكسابها فرديّة غير ماديّة. ولئن يتكلّم أوريجانس على الطمع والغضب فإنّه يكدّسهما في النفس السفلى، بدون أن يفرّق بين صبوات شريفة وأخرى مسفّة.

١٠ بخصوص الاحتكام إلى الكتاب وكأنّه مصدر للحقيقة، أنظر ١-٣-١؛ ٤-١-١. إنّ ما يرفضه أوريجانس ليس انقسام النفس إلى جواهر متميّزة.

١١ ليس التعبير فناً أدبيّاً من فنون الخطابة، حيث يعمد المتفوّه إلى استعمال هذا الأسلوب الذي يبدو فيه وكأنّه يلقي كلامه حجاجاً ودفاعاً، داحضاً موقف أناس إزاء مسألة من المسائل الهامّة. إنّه يرمي، بعكس ذلك، إلى مخاطبة من أبدوا رأيهم في طبيعة النفس، من أنصاف الأفلاطونيّين.

صالحة وسماويّة، ثمّ أخرى أحطّ منها وأرضيّة[١٢]، وبأنّ أجلّهما قد أُحِلَّت فينا آتية من السماء، كتلك التي استحقّت ليعقوب المتصارع وعيسو وهما لمّا يزالا في الحشا الوالديّ إكليل الظفر على أخيه فحلّ محلّه[١٣]، وكتلك التي تقدّست في إرميا منذ الرحم[١٤]، والتي امتلأت في يوحنّا منذ حشا أمّه روحاً قدّوساً[١٥]. أمّا النفس التي يسمّونها السفلى فيؤكّدون أنّها زُرِعَت مع الجسد ابتداء من الزرع الجسدي[١٦]، فينكرون نتيجة لذلك أنّها تستطيع سبيلاً إلى العيش والثبات بدون الجسد؛ لهذا، يطلقون عليها بتواتر اسم جسد. إنّ هذه الآية من الكتاب: **الجسد يشتهي ضدّ الروح**[١٧]، لا يريدون بها الجسد بحصر المعنى، بل النفس التي هي نفس الجسد، بحصر المعنى. بيد أنّهم يسعون لكي يُرسوا ما يزعمون على مقطع من سفر الأحبار، يقول: **إنّ نفس كلّ جسدٍ الدم**[١٨]. فإذ يمدّ الدم الساري في أنحاء الجسد كلّه هذا الأخير بالحياة، يقولون إنّ هذه النفس، المدعوّة **نفس كلّ جسد**[١٩]، مستقرّة في الدم. وبكلمات أخرى، إنّ الجسد يصارع ضدّ الروح، والروح ضدّ الجسد، وأيضاً، نفس كلّ جسد دمه، أقوال تعني عندهم حكمة الجسد، أي شيئاً من روح ماديّ لا يستكين إلى ناموس الله، ولا يمكنه أن يستكين له تعالى، لأنّه ذو صبوات أرضيّة وشهوات جسديّة[٢٠]. ولهم اعتقاد بأنّ الرسول قال في هذا: **بيد أنّي أرى في أعضائي ناموساً آخر يحارب ناموس عقلي، ويأسرني لناموس الخطيئة الذي في أعضائي**[٢١].

---

١٢ إعتبر بعض المؤلّفين المسيحيّين الأقدمين، تحت تأثير الحكمة الأفلاطونيّة، أنّ هناك نفساً أرضيّة، وماديّة، لا تعقل، وأنّها لها الجوهر ذاته الذي تحوز الحيوانات عليه، فيما توجد بجانبها في الوقت عينه نفس غير هيوليّة. فما لا شكّ فيه أنّ الثنائيّة المؤلّفة من نفس أرضيّة/ نفس سماويّة تطابق جيّداً الثنائيّة الأخرى المؤلّفة من نفس/ جسد، لأنّ ما يسمّى نفساً جسديّة هو العنصر الذي يدفق حياة في جسد لا يقوى على الحياة من تلقاء ذاته. فمن حيث إنّ هذه النفس الجسديّة ذات علاقة مباشرة مع الجسد لا بدّ لها وهذه حالها من أن تناقض النفس الأخرى. إنّ أوريجانس يبغي التمييز عينه عندما يستعمل لفظ «اللحم»، ثمّ يعمد بجانبه إلى الكلام على «الجسد».

١٣ تك ٢٥: ٢٢ي. ١٤ إر ١: ٥.

١٥ لو ١: ٤١. إنّ مجموعة الأمثلة هذه نجدها في ١-٧-٤؛ ٢-٩-٧؛ ٣-٣-٥. فالنفس العليا هي المخلوقة، وهي التي تتمتّع بالقدرة على الفهم؛ إنّها هي التي سقطت قديماً، ثمّ أودِعَت في جسد أرضيّ.

١٦ اشتهرت بدعة القائلين بنشوء النفس بأنّ دعاتها توزّعوا فرقاً شتّى بين مادّيين في نظرتهم، واشتقاقيّين، وروحيّين. أمّا الماديّون فقد عُرِفوا بميلهم إلى الجزم بأنّ جوهر النفس مادّة، وبأنّ هذه تتكوّن مذ توجد نطفة. إنّ أوريجانس يتكلّم هنا على النفس الجسديّة، أي السفليّة، لا على النفس كذات مستقلّة بكيان. إضافةً إلى ما تقدّم، فقد شاع بين الكتّاب المسيحيّين الأوائل أنّ سرمديّة النفس ليست من ذات طبيعتها، وإنّما من نعمة لدنيّة.

١٧ غلا ٥: ١٧. ١٨ أح ١٧: ١٤.

١٩ أح ١٧: ١٤. ٢٠ رو ٨: ٧. ٢١ رو ٧: ٢٣.

ردود وأجوبة:

قد يحتجّ أحدهم بأنّ هذا يقال في طبيعة الجسد[٢٢]، المائت بحسب طبيعته الخاصّة، والحائز في رأيه على فكر، أو حكمة، معادية للّه[٢٣] ومناهضة للروح[٢٤]، كما حين يُزعَم أنّ للجسد نفسه صوتاً، على نحو ما، ينادي على الملا أنّه لا يرغب بالجوع أو العطش، ولا يرغب بأن ينتابه وجع، ولا أنْ يقاسي في شيء أيّ مكدّر، سواء أتاه من البحبوحة أمن من ضيق ذات اليد. ولكنّ دعاة عقيدة النفسين سوف يجتهدون في حلّ هذا الاحتجاج ومحاربته، مبيّنين أنّ في النفس أهواء متعدّدة لا تستمدّ منشأها من الجسد، وأنّ الروح، على كلّ حال، يتنكّر لها. هذه حال الطمع، والتقتير، والحسد، والشهوة، والاستكبار وما جرى مجراها[٢٥]. وبما أنّهم يرون أنّ عقل الإنسان، أو روحه[٢٦]، ينصرف إلى التصدّي لها فهم لا يولون هذه الشرور كلّها أيّ علّة أخرى غير العلّة التي جئنا بذكرها أعلاه، نفس جسديّة تلد عبر الزرع[٢٧]. ودأبوا أن يجدوا لهم في ذلك إثباتاً في

---

٢٢ إنّ هذه العبارات: «نفس الجسد»، «وحكمة الجسد»، بالنسبة إلى من يحتجّ، لغة في الكلام لها ظاهر كساء الجسد بالحياة، أو بالشخصيّة، فيما الجسد لا يمتلك بذاته هذه أو تلك.

٢٣ رو ٨: ٧. ٢٤ غلا ٥: ١٧.

٢٥ يظهر نقد الاحتجاج أنّ نفس الجسد ليست تحيي الجسد وحسب، وإنّما هي شيء آخر له ذات كيانٍ خاصّة به. وإذا ما تنبّهنا إلى ذكر الروح وتطلّعاته في المقاطع التالية أدركنا أنّ أوريجانس يشرع يعدّ الطريق أمام حجّته، لكي يستعيض عن التصوّر الثنائيّ نفس/جسد بالتصوّر الثلاثيّ روح/نفس/ جسد. بهذا نعلم أنّ للنفس ذات كيانٍ خاصّةً بها، تتوسّط الروح والجسد، وتقدر أن تختار بحريّة بين خدمة الواحد أو خدمة الآخر.
لا شكّ في أنّ أوريجانس يتكلّم بلسان المؤيّدين لنظريّة النفسين في الإنسان، في مطلع النقاش، ويصف النفس بأنّها ما يحيي الجسد، أي أنّها بمثابة نسمة جسديّة تناقض النفس الروحيّة العليا، وليس بمقدورها أن تعيش بدون الجسد. ثمّ، لا يلبث أن يتكلّم على النفس وكأنّ لها حياتها الخاصّة وأفعالها، وقدرتها على الاختيار بين ما هو صالح وما هو سوء، أي بين الروح والجسد، وكأنّها قادرة أيضاً أن توفّر لها ذاتها الخلود. إلاّ أنّ السؤال الذي ينبغي علينا طرحه، هنا، هو الآتي: هل هذا التلكؤ في توصيف النفس ناجم من عدم وضوح الرؤية التي يراها أوريجانس نفسه في موضوع النفس، أو من الذين ينسب إليهم كلاماً في النفس على نحو ما يظهر في متن جداله، أو من روفينس؟ إنّ التمهيد، في هذه الفقرات، للاسترسال الذي يلي في خاتمة ٣-٤-٢، والذي يمتدّ على طول المقطع ٣-٤-٣، يبعد فكرة روفينس عن الظنّ به أنّه مصدر التلكؤ.

٢٦ ما لا شكّ فيه أنّ أوريجانس يميّز بين العقل والروح. لذا، نطرح السؤال على ذواتنا: أيكون تكرار اللفظ من فعل روفينس الذي لم يراعِ تمييز أوريجانس بين اللفظين؟ أم عسى اللفظان يدلاّن، تحت يراع أوريجانس المعلّم، على رائدَي التصدّي للجسد، أي العقل كمدرّب للروح وموحٍ لها، والروح كتلميذ نجيب ينقاد لتوجيهات معلّمه، فيكون روفينس حين إذ قد نقل لنا نقلاً أميناً فكر أوريجانس؟!

٢٧ راجع العبارة في مقدّمة أوريجانس، الكتاب الأول، النقطة ٥، فقد أصبحت شائعة بين كتّاب المسيحيّين الأوائل لكي تدلّ على خروج نفس من نفس أخرى حينما يولد جسد من جسدٍ آخر، عبر الزرع.

شهادة الرسول هذه: **إنّه لسهلٌ معرفة أعمال الجسد: الفجور، والنجاسة، والعهر، وعبادة الأوثان، والسحر، والعداوات، والخصومات، والأطماع، والمغاضبات، والمنازعات، والمشاقّات، والبدع، والمحاسدات، والسكر، والقصوف، وما أشبه ذلك**[٢٨]. فعندهم أنّ هذه الشرور لم تكن جميعها لتستمدّ منشأها من الركون إلى الجسد وتنعّمه، وإنّما نصيب منها، يمكن المرء معه أن يظنّ بأنّها وجدت بسبب مادّة ليست في حوزة النفس، أي الجسد[٢٩]. بيد أنّ هذا القول الآخر للرسول: **أنظروا، أيّها الإخوة، أيّ دعوة دُعيتم، لأنّه ليس فيكم حكماء كثيرون بحسب الجسد**[٣٠]، يبدو لنا وكأنّه ينعطف إلى هذا الحلّ، ألا وهو أنّ ثمّة شبه حكمة جسديّة ومادّيّة، بحصر المعنى، تختلف عن الحكمة بحسب الروح، وأنّه لن يكون في استطاعتنا دعوتها حكمة لولا أنّ ثمّة نفساً للجسد يمكنها أن تحكم بهذه الحكمة، المدعوّة حكمة الجسد[٣١]. ويضيفون هذا أيضاً: **إذا كان الجسد يحارب ضدّ الروح، والروح ضدّ الجسد، حتى إنّنا لا نفعل ما نريد،** فمن تراهم هؤلاء الذين يقال عنهم: **حتى إنّنا لا نفعل ما نريد**[٣٢]؟ ويقولون: من الأكيد أنّ المقصود إليه ليس الروح، إذ ليست إرادة الروح مضبوطة[٣٣]. وليس هو الجسد، إذ إنّه لو كان لا نفسَ له فإنّه، بلا شكّ، لا إرادة له كذلك. فلا حلّ يبقى سوى هذا، أنّ المقصود في هذا الموضوع إرادة هذه النفس القادرة أن تحوز على إرادة لها تناقض إرادة الروح. ولو صدق هذا لاتّضح أنّ إرادة هذه

---

٢٨ غلا ٥: ١٩ي.

٢٩ يريد الكاتب أنّ طائفة من النقائص التي جاء الرسول على ذكرها لا تمتّ بصلة إلى الجسد؛ لذا، ليس في الوسع أن يُرَدّ وجودها إلى هذا الجسد، لأنّ هذا الجسد عينه يُعتبَر ذا كيان مستقلّ بذاته عن النفس، فيردّ بالتالي ذاك الوجود إلى نفسٍ سفليّة.

٣٠ ١كو ١: ٢٦.

٣١ يُستَشفّ من هذا القول أنّ نفس الجسد ليست محض مبدأ حياتيّ من بعد وحسب، بل كيان ينطوي على حكمة وإن كانت حكمة منحرفة. إنّها حكمة قادرة على السير بالنفس نحو السوء لا بواسطة الحواسّ وحسب، وإنّما بواسطة الإدراك أيضاً، على نحو يشبه إلى قدر كبير النفس الهيوليّة لدى أتباع فالنتينس.

٣٢ غلا ٥: ١٧.

٣٣ الروح الذي يتكلّم بولس عليه هنا هو العنصر الإلهيّ، لا الجزء الأسمى من الإنسان، فهو غير خليق به أن ينحو بالإنسان إلى ما سوى الصلاح، لأنّه صالح في حدّ ذاته الخاصّ. أمّا الجسد فإذا تجرّد من نفس تلحق به وحده بقي لا يأتي حركة، عاجزاً عن أن يناقض بإرادته ما في الروح من إرادة. لذا، لا بدّ من تصوّر إرادة للنفس، نفس الجسد، قادرة على أن تخالف إرادة الروح، وأن ترغب في السوء. وفي ما يلي بعد هذا كلام على إرادة النفس القائمة متوسّطة بين إرادة الروح وإرادة الجسد.

النفس كأنّها تتوسّط بين الجسد والروح[٣٤]، فتخدم بلا ريبة أحد الاثنين وتطيع من اختارت أن تطيع. ومتى خنعت هذه النفس للذّات الجسد جعلت من الناس جسديّين؛ لكنّها حينما تلتصق بالروح تحمل المرء على العيش في الروح، فيدعى لأجل هذا روحيّاً[٣٥]. وإنّ الرسول يبدو أنّه يلمح إلى هذا عينه عندما يقول: **أمّا أنتم فلستم في الجسد، وإنّما في الروح**[٣٦].

النفس المتوسّطة بين الجسد والروح

حريّ بنا أن نتساءل عن هذه النفس القابعة بين الجسد والروح، والمختلفة بإرادتها عن إرادة الجسد أو الروح. إنّه لثابت أنّ كلّ ما يقال عنه إنّه ينضوي إلى الروح هو بإرادة الروح، وكلّ ما يُقال عنه إنّه عمل الجسد هو إرادة الجسد[٣٧]. فما خلا هاتين الإرادتين، ما تكون إرادة النفس المذكورة مضافة إليهما[٣٨]، هذه الإرادة التي لا يريد الرسول أن نطيعها عندما يقول: **حتى إنّكم لا تفعلون ما تريدون**[٣٩]؟ فهذا القول يبدو كأنّه يشير إلى أنّ هذه الإرادة لا ينبغي عليها الالتحاق بأيّ من الاثنين[٤٠]، وأعني بهما الجسد والروح. غير أنّ ثمّة من يقول لنا إنّه لو حسن للنفس جدّاً أن تفعل إرادتها عوض إرادة الجسد، كذلك يحسن للنفس جدّاً أن تفعل إرادة الروح عوض إرادتها الخاصّة. فكيف

---

٣٤ يلاحظ أنّ النفس المدعوّة نفس الجسد من قبلُ تتوسّط الآن بين الروح والجسد، فهي قادرة إذاً أن تصبو إلى الصلاح.

٣٥ إنّ مصير النفس شبيه بمصير الإنسان الروحيّ، كما يتصوّره أتباع فالنتينس. ولكنّ الناس يتميّز بعضهم إزاء بعضهم الآخر، لدى أوريجانس، بناء على المشيئة، لا على الطبائع، كما يخال أتباع فالنتينس.

٣٦ رو ٨: ٩.

٣٧ غلا ٥: ١٩، ٢٢.

٣٨ هذه النفس المضافة ليست، بالحقيقة، استنباطاً قد لجأ إليه أوريجانس بفكره، وإنّما هي النفس المتوسّطة بين الروح والجسد. إنّ لها إرادة أيضاً كما للروح والجسد، لكلّ على حدة، إرادته الخاصّة.

٣٩ غلا ٥: ١٧.

٤٠ إذا سلّمنا بأنّ النفس المتوسّطة بين الجسد والروح تتمتّع بحيازة إرادة خاصّة أصبح مقطع القدّيس بولس في غلا ٥: ١٧ قادراً أن يعني أنّ النفس تعجز من جرى انشطارها صوب الجسد والروح أن تعمل إرادتها الخاصّة، لأنّها تلتزم أن تلحق بالجسد أو بالروح. هذا ما قد يحمل المقطعُ المشار إليه على تفسيره. ولكنّ أوريجانس يبدو في هذا الموضع غير حافل بهذا المعنى. ذلك بأنّ النفس تدعى متوسّطة حسب رؤية أوريجانس الثالوثيّة: روح – نفس – جسد. إنّها مجرّدة من إرادة تحوز عليها، لأنّها إمّا تتبع إرادة الروح بما فيها من صبوة سامية، وإمّا تلزم جانب الجسد بما فيه من نزعات دنيا. لهذا، فإنّ الحكم السلبيّ الصادر في ٣-٤-٢ بحقّ إرادة النفس ليس في وسعه أن يُطبّق على النفس في الرؤية الثالوثيّة المشار إليها. إنّه حكم ناجم من كون إرادة النفس حياديّة من الوجهة الأدبيّة، أي غير منحازة أخلاقيّاً، منافية هكذا لإرادة الروح الأخلاقيّة، ولإرادة الجسد غير الأخلاقيّة.

يقول الرسول إذاً: **حتى إنّكم لا تفعلون ما تريدون**[٤١]؟ ذلك أنّه ليس يطمئنّ المرء إلى أنّ الغلبة يفوز بها الروح في منازلته التي يخوضها ضدّ الجسد؛ بل من الجليّ أنّ الجسد هو الذي يحرزها في أغلب الأحيان[٤٢].

٣-٤-٣ ولكنّنا وقد بلغنا إلى مناقشةٍ في وقائع توغل في العمق يتحتّم علينا أن نتطرّق إلى جميع النقاط التي يمكنها أن تنتصب من كلّ صوب[٤٣]. لننظرنّ، بهذا الخصوص، إلى مدى قدرتنا على الولوج في المسألة التالية: كما أنّه يُؤْثَر للنفس أن تقتفي الروح عندما تكون الغلبة له على الجسد، كذلك قد يبدو أشدّ نفعاً للنفس أن يسود الجسد عليها من أن تنصاع لنزواتها الذاتيّة، رغم أنّه يظهر أسوأ الأمرين اقتفاءُ الجسد وهو يصارع ضدّ الروح، بقصد اجتذاب النفس نحوه. وفي الواقع أنّها ليست باردة ولا حارّة[٤٤]، كما كُتِب، طالما تلبث رهينة نزواتها. ولكن، إذا ما راحت تتلكأ في فتور غير مكترث يُخشى أن تتعثّر هدايتها وتعسر. أمّا إذا لحقت بالجسد فيمكنها متى اكتظّت وامتلأت[٤٥] بتلك الشرور التي تنغمس فيها من جرى رذائل الجسد، ومتى عيِيَت من العربدة والمجون كما من أحمال شاقّة، أن تنصرف بسهولة وسرعة عن أدناس المادّة لكي تلتفت إلى ابتغاء الوقائع السماويّة والنعمة الروحيّة. هذا عينه ما أحسب أنّ الرسول أراد قوله عندما أظهر **الروح يصارع ضدّ الجسد، والجسد ضدّ الروح**[٤٦]، حتى إنّنا لا نفعل ما نريده، مشيراً عبر

---

٤١ غلا ٥: ١٧.

٤٢ في عبارة القدّيس بولس هذه دعوة إلى الرغبة عن إرادة الجسد، لأنّها تميل غالباً إلى الجسد، بدل أن تصغي إلى الروح.

٤٣ تظهر لنا السطور الأخيرة التي تختتم هذه الفقرة أنّ أوريجانس قد استطرد فيها في مناقشة المسألة الأساسيّة، وهي مسألة النفسين، فانعطف عنها قليلاً لكي يعالج بالأحرى موضوعاً ذا شأن أدبيّ. فطرح السؤال على نفسه حول أفضل الطريقين: هل تقتفي النفس إيحاء إرادتها الخاصّة، أم تلزم جانب الجسد؟ ومع إقراره بأنّ الأول أفضل، ذلك بأنّ انعدام الميل إلى الخلق الحسن خير من الارتماء في بؤرة الفساد، إلاّ أنّ المعلّم الكبير يؤثر الخيار الآخر، إذ الإفراط – برأيه – في المساوئ لا يلبث أن يرتدّ بالإنسان إلى رشده، فيعيده إلى إيثار الصلاح. إنّ هذا التصويب لا يخلو من بعض الحقيقة، إلاّ أنّه ليس على قدر من الفطنة!

٤٤ رؤ ٣: ١٥. ما لا شكّ فيه أنّ للنفس حظوة خافتة ضمن الثلاثيّة: الروح – النفس – الجسد، مقابل الثنائيّة: النفس – الجسد. ولكنّ الأمر لا يستوي صائباً إلاّ في حال الثلاثيّة الساكنة، أي الوصفيّة. أمّا الثلاثيّة النابضة زخماً كما هي حال ثلاثيّة أوريجانس، فالنفس ذات شأن كبير. إنّها تنزع إلى الروح، ولكنّها تنجذب كذلك للجسد.

٤٥ أنظر، في موضوع الاكتناز من الشرّ، ٣-١-١٣؛ كذلك ٣-١-١٧.

٤٦ غلا ٥: ١٧.

ذلك إلى ما هو غريب، بدون ريبة، عن إرادة الروح وإرادة الجسد. وبتعبير آخر، يحسن للإنسان جدّاً أن يقيم في الفضيلة أو الرذيلة، ولا يبقى بمنأى عن أيّ منهما[٤٧]. ذلك بأنّ النفس لا تبدو أنّها تلبث في مقام حميد، أو ذميم، بجليّ العبارة، طالما تلتصق بالجسد وتفكّر أفكاراً بحسب الجسد، بل تشبه الحيوان[٤٨] إذا جاز التعبير، قبل أن تنعطف نحو الروح فتغدو وإيّاه أمراً واحداً. من الثابت أنّه يحسن لها، لو أمكنها، أن تنضمّ إلى الروح وتمسي روحيّة؛ ولكن، إذا امتنع هذا عليها يُستَحسن أن تقتفي رذيلة الجسد، فلا تلازم نزواتها الخاصّة، ولا حالة الحيوان الشارد العقل.

لقد خضنا غمار النقاش في هذا الموضوع رغبة منّا في مقارعة هذه الآراء على اختلافها، وسلكنا به كأنّه استطراد فأطنبنا في الكلام فيه على غير ما رغبنا، لئلاّ يظنّ بنا أحد أنّنا فوّتنا عليه طروحاً يعبّر عنها عادة أولئك الذين يتساءلون عن نفس أخرى فينا، غير السماويّة والعاقلة، تضادّ بطبيعتها هذه وتدعى جسداً[٤٩]، بل حكمة الجسد، بل نفس الجسد.

٣-٤-٤ شروح حول ظاهر الثنائيّة في النفس

لننظر الآن في الإجابة التي يحيرها قوم عن هذا، ويُثبتون فيها أنّ فينا صنفاً واحداً من الحركة الداخليّة، وحياة واحدة لنفس واحدة ليس إلا، بها يجب إلحاق الخلاص أو الهلاك بحصر المعنى، على أثر هذه الأفعال. ولنفحص، قبل كلّ شيء[٥٠]، نوع الأهواء التي تلمّ

---

٤٧ إستناداً إلى سلبيّة عدم الاكتراث، من الوجهة الأخلاقيّة، الذي قد تكتسي به النفس في فكر أوريجانس، يمكن فهم بولس بالواقع كأنّه يصدّ عن الإصاخة إلى مشيئة النفس، بل كأنّه يدعو بالعكس إلى اقتفاء أثر الروح، وتعاليم الروح، أو كأنّه يفضّل أيضاً الالتفات إلى الجسد.

٤٨ التشبيه موافق تمام الموافقة المنهج العقلانيّ اليونانيّ. فبالنسبة إلى هذا الأخير، يتماثل الخير الأدبيّ والحياةَ بحسب العقل. كذلك، العقل بالنسبة إليه قبس من الألوهة يلمع في حلكة الجسد البشريّ. أمّا بالنسبة إلى أوريجانس فالمفاهيم ذات مدلولات مغايرة، لأنّ العقل، الذي هو الكلمة، إنّما يحوي في داخله اللاهوت كلّه؛ وهو الابن أيضاً حسب ١-٣-٦، بدون ريبة أو منازع في هذا.

٤٩ راجع رو ٨: ٧. إنّ المفاهيم التي جرى نقاشها تبدو مفاهيم أهل العرفان، سواء منها النفس الماديّة، أي نفس الجسد، أو النفس الروحيّة، أي النسمة التي لا تحفل بشيء. ومن الجدير بالملاحظة أنّ هذه الفقرة الأخيرة خاتمة الجدل الذي دارت رحاه حول معضلة النفسين، والاستطراد الذي أعقبه.

٥٠ في معرض الكلام على نفس واحدة، يبادر أوريجانس إلى بسط شرحه فيما يتعلّق بالصراعات الداخليّة ومحاربة الميول الفاسدة، ناحياً وفق مسارين اثنين: ١- ارتياب النفس في شأن أحكامها، هل تسعى إلى الخير أو تتشبّث بالشرّ، وذلك من جرى تعرّضها لقوّتين متناقضتين تعملان فيها بقدر متكافئ من الإقناع والإصرار؛ ٢- مقتضيات الجسد البشريّ الطبيعيّة، كم يغلب عليها أن تدفع النفس نحو الشرّ. إنّ البرهان الذي يقيمه أوريجانس على هذه المسائل يظهر في مرحلتين. ففي مرحلة أولى، يبسط المبادئ العامّة ملخّصاً إيّاها؛ ثمّ يشرح، في مرحلة ثانية، المقاطع الكتابيّة التي جرى عرضها في أثناء الكلام على فرضيّة النفسين.

بإدراكنا، عندما نشعر بأنفسنا كأننا ممزّقون في داخلنا أحزاباً متناحرة في كلّ أمر، وعندما تتصارع أفكارنا جملة، في قلوبنا، في وجه من الوجوه، موحية بمظاهر حقيقةٍ تميل بنا تارةً يمنة، وطوراً يسرة، ثمّ تسير بنا مرّة إلى اتّهام ذواتنا، ثمّ مرّة أخرى أيضاً إلى الرضى عنها. ولا غرابة في شيء البتّة لو قلنا إنّ الطباع الفاسدة ذات حكم يتقلّب وهو يناقض ذاته ويخالفها؛ فإنّ هذا واقع لجميع بني البشر متى يتّفق لهم أن يتداولوا في مسألة فيها ريبة، فيفحصون ويبتغون ما هو أشدّ استقامة ونفعاً[٥١] حتى يختاروه. ولا عجب، بالتالي، في أن يمثل مظهرا حقيقة ما والواحد منهما يضادّ الآخر، وأن يوحيا بقرارات متناقضة، فيمزّقا الإدراك أحزاباً متفرّقة. فمتى تحدو فكرة بنا، على سبيل المثال، إلى الإيمان واتّقاء اللّه لا يسوغ القول بأنّ الجسد يصارع ضدّ الروح[٥٢]؛ ولكن، طالما يبقى أحدنا حائرًا في شأن ما هو حقّ ونافع، يتمزّق الإدراك من كلّ جانب! وهكذا، عندما نفكّر بأنّ الجسد يحثّ على اللذّة، فيما ينتصب مخطّط أفضل حاجزًا أمام هذا النوع من الإثارة، لا ينبغي علينا أن نظنّ بأنّ حياة تنتصب حاجزًا أمام حياة أخرى، بل إنّما يتأتّى هذا من طبيعة الجسد الذي يتأجّج حتى يزيل ويفرغ الأعضاء المحتقنة بالزرع المنويّ. كذلك، لا يجدر بنا أن نتوهّم أنّ قوّة معادية، أو نفساً حيّة أخرى، تبعث فينا الظمأ وتحثّنا على الارتواء، أو أنّها ترمي بنا إلى الجوع ثمّ تهيب بنا حتّى نأكل. فكما تصدر هذه الشهوات أو الإفرازات عن حركات الجسم الطبيعيّة، هكذا المني الحاوي الزرع طبيعيّاً، فإنّه متى اجتمع في موضعه لفترة من الوقت يَستَعِر لكي يُطرَح ويُقذَف به إلى خارج؛ وما ذاك حينئذٍ بفعلِ حافزٍ خارجيّ يجريه، إذ قد يحدث مثل هذا، أحياناً، من تلقاء ذاته.

النفس بين الجسد والروح:

عندما نقول إنّ **الجسد يصارع ضدّ الروح**[٥٣] يأخذ بعض دعاة هذا الشرح الأخير كلامنا كأنّنا نريد به أنّ استعمال الجسد، أو احتياجاته، أو ملذّته، تحيد بالإنسان عندما تستحثّه، وتصرفه عن الوقائع الإلهيّة والروحيّة[٥٤]. فإنّنا عندما تغوينا احتياجات جسدنا

---

٥١ النفع المذكور هنا، وبعد أسطر قليلة، هو النفع بالمعنى الأدبيّ؛ إنّه الخير.

٥٢ أي أنّ النفس لا تضلّ عن المنتهى الذي تتوق إليه؛ بيد أنّ معوّقات أخرى يمكنها أن تحول بينها وبين ذاك المنتهى. أو أنّ النفس لا تفلح في معاينة غايتها، من جرى الكدّ الذي يرهقها به وطأة ملذّات الجسد.

٥٣ غلا ٥: ١٧.

٥٤ إذا لم يكن من نفس سوى واحدة فهي-مبدأ الحياة العقليّة ومبدأ الحياة في جسد، في وقت واحد. إنّ الجسد الذي يشتهي ضدّ الروح هو، إذاً، النفس وقد أغوتها حاجات الجسد الطبيعيّة، فتجني منها لذّاتُها لذّةً مُضِرّة.

ليس لنا حول من بعد على الاكتراث للوقائع الإلهيّة التي تنفعنا إلى الأبد، فتصطرع النفس، بالمقابل، فينا والجسدَ، كما يقال، هي التي تولي شأنها الإلهيّات ولها عرى صلة مع روح اللّه، لأنّها لا تدعه يستغرق في الملذّات ويرغد في المتعة، فإنّها طيّباته بالسجيّة. إنّ الذين ننقل عنهم فكرتهم يشرحون التأكيد: **إنّ حكمة الجسد عداوة للّه**[٥٥]، بدون أن يعتقدوا بأنّ للجسد نفساً، حقيقة، أو حكمة ينفرد بها، وإنّما من خلال شرح غير مناسب، كما عندما نقول عادة إنّ الأرض بها ظمأ، أو إنّها تريد شراباً ـ لسنا نستعمل لفظ تريد هنا بمعناه الحرفيّ، وإنّما من باب المجاز، كما حينما نقول أيضاً إنّ منزلاً يريد ترميماً، وما شابه ذلك من تعابير أخرى[٥٦]. على مثل هذا المنوال، يجب فهم حكمة الجسد والعبارة: **إنّ الجسد يشتهي ضدّ الروح**[٥٧]. وهم يضيفون إلى ما تقدّم عادة هذه العبارة: **ها صوت أخيك يصرخ إليّ من الأرض**[٥٨]. فالذي يصرخ نحو اللّه ليس الدم المراق، تحديداً؛ إلاّ أنّنا نقول مجازاً إنّ الدم يصرخ، لأنّ اللّه يُطلَب منه أن ينتقم انتقاماً ممّن أراق الدم. إنّهم يأخذون قول الرسول: **أرى في أعضائي ناموساً آخر**[٥٩]، وكأنّه يعني به أنّ الذي يريد أن يهتمّ بكلمة اللّه تلهو به، وتشتّته، وتضايقه حاجات الجسد واستعماله، الحاضرة فيه كأنّها إحدى الشرائع. إنّه عاجزٌ عن الانصراف إلى حكمة اللّه، والتأمّل في الأسرار الإلهيّة.

٣-٤-٥ لا يخلق اللّه نفساً تناصبه العداوة بالسجيّة

ويورد الرسول أيضاً في عداد أعمال الجسد اختلافات الآراء، والشهوات، والخصومات[٦٠] إلخ، فهؤلاء يفهمون هذه على هذا النحو: حينما تدرك النفس منزلة شعور ليس دونها إسفاف، إذ إنّها تخنع لأهواء الجسد، تضيق ذرعاً تحت وطأة الرذائل، فلا تحسّ بأنملةٍ، بعد، من شأن اللطف والروح. حين ذاك، يقال فيها إنّها أمست جسداً، وتستمدّ اسمها من هذا الجسد، موضوع حميّتها وإرادتها. ويضيف الذين يطرحون مثل هذه الأسئلة على أنفسهم، فيقولون: هل من سبيل إلى خالق هذه الأفكار الرديئة، المسمّاة فكر[٦١] الجسد، أو هل يمكن أن يُسمّى أحدهم بهذا الاسم؟ إنّهم، لا محالة،

---

٥٥ رو ٨: ٧. ٥٦ سبق فتطرّق إلى هذه الحجّة أعلاه، في ٣-٤-٢. ٥٧ غلا ٥: ١٧.
٥٨ تك ٤: ١٠. ٥٩ رو ٧: ٢٣. ٦٠ غلا ٥: ١٩ي.
٦١ أي أنّ للجسد عقلاً ينطق به، منه تخرج الأفكار فيتميّز عن سواه؛ إلاّ أنّ تميّزه هذا يجعله في أدنى مراتب النفس. لذلك، يمكننا الجواب عن اعتراض الآخذين بوحدة النفس بقولنا إنّ اللّه لم يخلق «فكر الجسد»، بل خلق الجسد حتى تجد فيه النفس ملاذاً. وإنّ هذا الجسد الذي حضن النفس أغرّها بحاجاته الطبيعيّة فاغترّت، بسبب حريّة القرار الذي تتمتّع به.

لموقنون بأنّه يجب الإيمان باللّه لا إله سواه، خالق النفس والجسد معاً. فإن قلنا، إذاً، إنّه هو الصالح قد فطر في خلقه أمراً ما يعاديه بدا قولنا هراء مطبقاً. وإذا جاء في الكتاب: **إنّ حكمة الجسد عداوة للّه**[٦٢]، وزعم أحدهم بأنّ هذا وقع منذ الخلق، بدا الأمر كأنّه هو اللّه قد برأ طبيعة تناصبه العداء، ولا تقوى على الخضوع له ولا لناموسه، إذ يتصوّر أحدنا هذا الجسد الذي كلامنا فيه كياناً ذا نفس له. وإن أُخِذ بهذا الرأي فما الذي يبدو فيه أنّه يختلف عن معتقد الذين ينادون بخلق طبائع نفوسٍ متباينة، قد أُعدّت بالسجيّة للخلاص أو الهلاك؟[٦٣] إنّ المنشقّين وحدهم ينحون هذا المنحى؛ وإذ إنّهم لا يبلغون بحججٍ تطابق التقوى إلى إقامة برّ اللّه، يستنبطون تصوّرات فيها قدر موازٍ من الكفر.

لقد بسطنا، على قدر طاقتنا، حسب أصحاب الآراء المختلفة، ما يمكن قوله بطريقة المناقشة في شأن كلّ عقيدة ، عسى القارئ يختار ما يجده أكثر حجّة لكي يُقبَل به[٦٤].

---

٦٢ رو ٨: ٧.

٦٣ يلاحَظ أنّ أوريجانس يدع القضيّة مشرعة الأبواب أمام الذين يريدون أن يجادلوا فيها، ولا ينتهي إلى خلاصة. لكنّه يُرفق نقده الذي حمل به على دعاة النفسين بملاحظات ضدّ أهل العرفان. وعليه، يسوغ القول إنّ نظريّة النفسين لا تبدو مرفوضة عنده؛ كما لا يبدو عنده أنّ افتراضه مبدأ للحياة ذا صبغة حياتيّة وأقلّ قدراً من المبدأ العقليّ، ومعدّاً لأن يتلاشى مع الجسد، يمكنه أن يتنافى مع قاعدة الإيمان. فلا هو إذاً بمؤيّد لنظريّة النفسين، ولا يمكن الجزم بأنّه يميل إلى الاعتقاد بنفسٍ واحدة. ذلك بأنّه لو شاء الإعراب عن موقفه تجاه المسألة لجاءت الخاتمة أقوى صياغة، وأنصع عبارة، وأشدّ استنتاجاً. وفي الواقع أنّ عقيدة ثنائيّة النفس التي يأخذ بها أوريجانس إن هي إلاّ الجمع بين النظريّتين المذكورتين آنفاً على امتداد هذا الفصل. وفيها أنّ النفس واحدة، يتجاذبها الروح تارة صوبه، وتارة أخرى الجسد. لكنّ هذه النفس تحوي في داخلها مبدأ عقلياً، يعتبره أوريجانس امتداداً للعقل القائم قبل أن يوجد في جسد، فيه ترتكز شخصيّة الإنسان وحريّة قراره، ومبدأ حياتيّاً لإنماء الجسد أضيف على المبدأ الأول لدى اتّخاذه جسداً. إنّ هذه الإضافة قد أدبّت الصقيع في العقل حتى غدا نفساً (٢-٦-٣). وفي ٢-١٠-٧ بسط مفصّل لنطاقي النفس هذين، حيث النطاق الأسمى مجبول على صورة اللّه ومثاله، والنطاق المضاف بعد سقطة الإدراك أليف المادّة الجسميّة. إنّ مجرّد الجمع بين المتناقضين، أيِ الاعتقاد بنفسين وبوحدة النفس سبب كافٍ لشرح عدم إقدام أوريجانس على وضع نتيجة لجدله: إنّه يأخذ، بالحقيقة، بكلّ منهما.

٦٤ مثل هذه العبارة تدع للقارئ أن يختار بين عدّة حلول؛ راجع ١-٦-٤؛ ١-٧-١؛ ٢-٣-٧.

المقالة الثامنة (٣:٥-٦)*

القسم الأول: بداية العالم في الزمن**

٣-٥-١ ومن ثمّ، بما أنّ إحدى مقالات العقيدة التي تلهج بها الكنيسة تنصّ

* تتألّف المقالة الثامنة من فصلين، حسب روفينس، الذي جعل عنواناً منفصلاً لكلّ منهما. بيد أنّنا نلاحظ أنّ ما جرى بسطه على امتداد هذين الفصلين يوازي إلى حدٍّ كبير ما عرضه أوريجانس في فاتحة كتابه ١-٧، حتى إنّنا لنعتقد بأنّ هذين الفصلين إن هما سوى مقالة واحدة، فيها معالجة مسألتين. على كلّ حال، لا يخلو هذان الفصلان من بعض الصعوبة بالنسبة إلى بناء الكتاب بمجمله.
في ١-١-١ وحتى ١-٢-٣، كان أوريجانس قد تناول في حديثه المحاور الثلاثة الآتية: الثالوث الأقدس، والخلائق العاقلة، والعالم. ثمّ انبرى ثانية يعالج هذه المواضيع عينها ابتداءً من ١-٢-٤، وفق رؤى جديدة: ففيما يتناول النقاش موضوع اللّه مجرّداً من جسد في ١-١-١، يركّز على كونه إلهاً واحداً لا إله سواه بالنسبة إلى العهدين، في ١-٢: ٤-٥. وبينما المسيح، في ١-١-٢، موضوع الكلام على الألوهة، هو موضوع الكلام على الناسوت في ١-٢-٦. كذلك، فإنّ الخوض في مسائل الكائنات العاقلة في ١-١: ٥-٨ يتوقّف عند الناحية الكيانيّة، التي لا تخرج من إطار الكلام على الذات، وفي ١-٢-٨ حتى ١-٣-٤ يتطرّق إلى الإنسان عموماً، نفسه، ووجوده قبل أن يلبس جسداً، وقيامته، والقصاص الذي ينتظره، والمواعيد، وحريّته في أن يصنع قراره، وتجاربه التي تحاربه بها القوّات المعادية، أو قل طبيعته الجسديّة. لذا، فالفصلان ٣: ٥-٦ يحتلاّن ضمن هذه الجولة الثانية الموضع المخصّص للكلام على العالم، أي الحلقة الثالثة من السلسلة المثارة أمام البحث. ولكنّهما، في الواقع، لا يأتيان بالشيء الجديد، إذ إنّ فحواهما شذرات من الأفكار التي سبق عرضها أمام القارئ.
في مطلع الفصل الأول منهما (أنظر ٣-٥-١)، يشير أوريجانس إلى عودته إلى هذه المواضيع. وهو الأمر الذي يدلّ على أنّ صحائف الفصول السابقة قد جرى نشرها بين أوساط القرّاء، وأنّها أثارت عندهم عدداً من التساؤلات على جرأة بعض المقاطع. فإذ يعود أوريجانس الآن إلى مناقشة تلك المواضيع يريد أن يُدخِل عليها إيضاحات لإزالة الالتباس الذي يكون قد نشأ فعلق في أذهان قرّائه، ويهتمّ لدعم أفكاره حول بدء العالم ونهايته بمقاطع من الكتاب. إنّ روفينس قد حذف بعض أفكار أوريجانس من هذين الفصلين، بسبب تكرارها، على حدّ ما نوّه به في مقدّمة الكتاب الثالث.

** يباشر أوريجانس بذكر باقة من الآيات الكتابيّة، لكي يرسي قواعد تعليمه بأنّ العالم بدأ في الزمن، وسوف ينتهي كذلك في الزمن (٣-٥-١). ذلك بأنّ عالماً لا بدء له ولا نهاية لا يمكن فهمه، واللّه العالم بكلّ شيء أيعجز حقاً عن فهم العالم؟ إنّ ذلك عين الكفر (٣-٥-٢). لكنّ الاعتراض على هذه النظرة يلجئ أوريجانس إلى الإجابة عنه، يقول: هل نحسب اللّه بدون عمل يعمله قبل أن يوجد هذا العالم؟ حاشى، فإنّ هناك

خصوصاً على أنّ هذا العالم قد فُطِر، حسب إيماننا الذي يجب أن نؤمن به في تاريخنا، وأنّه قد بدأ في لحظة ما، وسوف يُباد حسب عقيدة انقضاء الدهور التي يعرفها الجميع، لأنّه سوف ينحلّ[1]، لا يبدو العَوْد قليلاً إلى هذا الموضوع بالأمر الهجين. وفي ما يتعلّق بالضمانة التي تأتي بها الكتب، البرهان غاية في السهولة. لذا، إن ضلّ المنشقّون حول كثير من النقاط الأخرى، يلتئمون متّفقين حول هذه النقطة، مقرّين للكتب بسلطانها[2].

بدء العالم ونهايته بحسب الكتاب:

أيّ كتاب آخر في وسعه أن يخبر عن خلق العالم إلاّ الكتاب الذي صوّر فيه موسى منشأه؟[3] فإنّه إن يشتمل على معاني تزيد على ما تُظهِره رواية الأحداث عمقاً، وإن

مقاطع في الكتاب – على حدّ قول أوريجانس– تؤكّد وجود عوالم عديدة متلاحقة، لا متزامنة. ويرجع بالقارئ إلى ١-٤: ٣-٥، حيث أجاب عن هذه المسائل (٣-٥-٣). ولكنّ العالم نفسه يُدعى في الكتاب باسم «إنشاء»، أي أنّه ابتدأ ابتداءً منذ أقلّ حجم له (راجع يو ١٧: ٢٤؛ أف ١: ٤). ولما كان العالم سينتهي في السعادة، والبدءُ الذي انطلق منه هذا العالم مشابهاً للمنتهى الذي سيفضي إليه، فإنّ إنشاء العالم يعني انحدار النفوس على أثر سقطتها إلى عالم المحسوسات. إنّ بعض تلك النفوس قد انحدر بسبب الخطيئة، بيد أنّ بعضاً آخر قد انحدر لأجل المرافقة، حتى يسعف تلك النفوس الضعيفة على العودة ثانية إلى حيث كانت (٣-٥-٤). وهذا كلّه قد عرفه الله منذ اللحظة الأولى، لأنّه عالم بجميع ما يقرّه المخلوق في قرارة نفسه (٣-٥-٥). أمّا الذين أوتوا الاهتمام برعاية الناس الضعفاء فقد عاينوا في تجسّد ابن الله مثالاً يقتدون به في رعايتهم؛ لا هم فقط، بل رعاياهم أيضاً على حدّ سواء. إنّ عمل ابن الله هذا سيستمرّ إلى أن يُخضِع له الكائنات جميعاً. ومتى أُخضِعَت له يخضع حينئذٍ هو بحسب ١كو ١٥: ٢٨ للذي أَخضَع كلَّ شيء له (٣-٥-٦). إنّ نصّ بولس هذا يحوّر فيه الزنادقة لغايات في أنفسهم، إذ يقولون بأنّ ابن الله ليس خاضعاً خضوعاً تامّاً لأبيه السماويّ، ما دام سَيَخضَع له في آخر الزمان. فيجيب أوريجانس أنّ خضوع الابن في منتهى الدهر دلالة على تمام عمل الفداء، إذ إنّه يُخضِع الكائنات العاقلة بأسرها له، ثمّ يخضع هو بعد هذا لأبيه (٣-٥-٧). إنّ هذا الخضوع لن يحصل عنوة، بل عبر سبل تتناغم وطباع الخليقة العاقلة، رغم أنّ الرعدة قد تدبّ إليها في بادئ الأمر. الله الآب والابن وروحه القدّوس يعلمون وحدهم دون سواهم كيف يسيرون بكلّ واحد من الكائنات إلى غايته (٣-٥-٨).

١ يثبّت سفر التكوين بداية العالم؛ أمّا انحلاله فهو تعليم شائع عند المؤمنين، يستند إلى عدد من آيات الكتاب، راجع المقدّمة ١-٧.

٢ يقول أتباع العرفان وسائر الزنادقة أجمعون ببداية العالم ونهايته. إلاّ أنّ بعضهم يحسب المادّة مساوية لله في الأزليّة. أمّا الخصوم الذين سيذكرهم المؤلّف في ٣-٥-٣ فهم الكفّار، عبدة الأوثان.

٣ تك ١.

يحتوِ في كلّ جنب أو قل شبهه على فهم روحيّ، ويتّخذ له من الحرف ستراً[٤] يخفي به وقائع صوفيّة وعميقة، إلاّ أنّ كلام الراوي يجزم في أمر المرئيّ أنه قد فُطِر كلّه في لحظة ما. ها هو يعقوب أوّل من تكلّم على نهاية العالم، مشهداً عليها هذه الكلمات أمام أبنائه: **هلمّ إليّ، يا بني يعقوب، أعلن لكم ما سوف يجري في الأيام الأخيرة، أو، بعد الأيام الأخيرة**[٥]. فسواء أكان ثمّة أيام أخيرة أم ما بعد الأيام الأخيرة، ينبغي أن تنقرض أيام قد بدأت. ويقول داود أيضاً[٦]: **السماء تزول، وأمّا أنت فتبقى، وكلّها تبلى كالثوب وتطويها كرداء فتتغيّر، وأنت أنت، وسنوك لن تنتهي**[٧]. وحينما يقول ربّنا ومخلّصنا: **الذي خلقهما منذ البدء قد جبلهما ذكراً وأنثى**[٨]، يثنّي هو أيضاً كذلك على أنّ العالم قد فُطِر. وعندما يقول: **السماء والأرض تزولان، أمّا كلامي فلا يزول**[٩]، يبديه قابلاً الفساد، وسائراً نحو منتهى. كذلك يقول الرسول[١٠]: **إنّ البريّة قد أُخضِعت للباطل، لا عن رضى، بل بسلطان الذي أخضعها – إنّما على رجاء أنّ البريّة ستُعتَق هي أيضاً من عبوديّة الفساد إلى حريّة مجد أبناء اللّه**[١١]. إنّه يقيم هنا بوضوحٍ منتهى العالم، كما حينما يقول **إنّ هيئة هذا العالم في زوال**[١٢]. إلاّ أنّه يبرهن على بدئه حينما يقول: **إنّ البريّة قد أُخضِعَت للباطل**[١٣]. فإذا كانت

---

٤ ترجع العبارة بالذاكرة إلى ما يعطيه بولس من تفسير في ٢كو ٣: ١٢–١٦ للبرقع الذي كان موسى يستر به وجهه لدى نزوله من الجبل (خر ٣٤: ٢٩–٣٥)؛ إنّه يحجب عن اليهود فهم العهد القديم، لأنّ المسيح وحده يجعل له معنى. وبالنسبة إلى أوريجانس، ما يُدعى معنى حرفيّاً يستر خلفه معنى روحيّاً لا يتيسّر للناس إدراكه بدون المسيح. لهذا، فالمعنى الحرفيّ للكتب المقدّسة ينطوي على رموز، ويشتمل على أسرار فائقة الوصف تتجاوز الإدراك البشريّ (را ١–١–٥؛ ٢–٤–٤؛ ٤: ١–٣ خصوصاً). وللستر معانٍ أخرى عند أوريجانس. فهو يعني أيضاً حالة الإقامة في جسد، والخطيئة؛ وكلاهما عقبة تعيق إدراك المعرفة.

٥ تك ٤٩: ١. تظهر حيرة روفينس هنا إزاء نصّ أوريجانس اليونانيّ. ولكنّنا نحسب أنّ هذا الأخير قد أشار ربّما في نصّه إلى جواز المعنيين في تك ٤٩: ١، مريداً أن ينوّه هكذا بتعاقب عوالم عديدة.

٦ تجد هذا الاستشهاد عينه مضافاً إلى ١كو ٧: ٣١، في إطار كلام مماثل في ١–٦–٤.

٧ مز ١٠١: ٢٧ي.

٨ متى ١٩: ٤.

٩ متى ٢٤: ٣٥.

١٠ بخصوص هذا الاستشهاد، أنظر ١–٧–٥. لئن أُخضِع العالم للباطل على رجاء الانعتاق فقد أُخضِع من جرى سقطة الخلائق العاقلة. فإنّه بها خُلِق العالم المرئيّ، عالم الأجساد.

١١ رو ٨: ٢٠ي.

١٢ ١كو ٧: ٣١.

١٣ رو ٨: ٢٠.

البريّة قد أُخضِعَت للباطل على رجاء ما، إنّما أُخضِعَت عن سبب؛ وما يجري عن سببٍ لا بدّ له، لا مفرّ، من أن يحوز ابتداء. فمن غير ابتداء، لم يكن في وسع البريّة أن تُخضَع للباطل، وأن ترجو عُتقَها من عبوديّة الفساد لولا أنّها بدأت تُستعبَد للفساد. إلاّ أننا نستطيع العثور على نصوص عديدة من هذا القبيل في الكتب، لو بحثنا برويّة عن المواضع التي قيل فيها إنّ العالم كان له بدء، وإنّه يرجو منتهى له.

٣-٥-٢ إنّ خليقة اللّه ذات حدود

إذا اعترض أحدهم في هذا الخصوص على سلطان كتبنا والإيمان[١٤] نسأله أفي وسع اللّه، حسب اعتقاده، أن يدرك[١٥] كلّ شيء أو يعجز عن ذلك. إنّ القول بأنّه عاجز لَكفرٌ ظاهر. ولكنّه إن أحار علينا الجواب، كما هو ضروريّ، بأنّ اللّه يدرك كلّ أمر يترتّب من جرى أنّه يمكن إدراكه حتميّة الإقرار بأنّ لكلّ أمر بدءًا وله نهاية. وذلك بأنّ ما ليس له بدء البتّة لا يمكنه أن يُدرَك قطّ. فمهما بلغت سعة الإدراك التي يمكنه حيازتها تحتجب القدرة على الإدراك وتتلاشى دونما نهاية حيثما لا بدء.

٣-٥-٣ ماذا كان اللّه يصنع قبل بدء العالم؟

ولكنّ ثمّة من يحتجّ[١٦] علينا قائلاً: إن كان العالم قد بدأ في الزمن، فماذا كان اللّه يصنع قبل بدء العالم؟ إنّ القول بأنّ طبيعة اللّه متكاسلة لا حراك فيها[١٧] كفر وبهتان معاً؛ كذلك الأمر لدى التفكير بأنه كان ثمّة حينٌ لم يأتِ فيه صلاحُ اللّه فعلَ الخير، وجبروتُه ممارسةَ سيادته. لقد طالما اعترض علينا أحدهم كلّما تفوّهنا بهذا، أنّ العالم ابتدأ في وقت، وحينما نعدّ سنوات أجله على وفق شهادة الكتاب[١٨]. ولست إخال

---

١٤ ينتقل أوريجانس من حجاجه في الكتاب إلى حجاج عقليّ، مستعيداً ما قاله في ١-٩-١ حول استحالة إدراك ما لا نهاية له؛ ذلك أنّ عالماً لا بدء له ولا نهاية عالم لا يحدّه شيء.

١٥ قد يعني اللفظ اليونانيّ في الأصل، «يدرك»، أو «يحيط»، أي «يستوعب فيه» بمعنى يحوي.

١٦ سبق هذا السؤال فجرى طرحه في ١-٢-١٠، ومناقشته في ١-٤:٣-٥. لم يُخْفِ أوريجانس في حينه صعوبته القصوى، بل قدّم كحلّ ما كان يراه أنّ فيه حفاظاً على مقتضيات الإيمان. أمّا هنا فإثارة المسألة عامّة وشاملة، وتتناول بالكلام موضوع عالمٍ تالٍ، لا عالم سابق وحسب.

١٧ جاء هذا القول على لسان بعض الوثن، وملخّصه أنّ الإله يخلد إلى السكون، ولا يأتي عملاً ما.

١٨ إنّ حساب الوقت على هذه الطريقة، أي تحديد عمر الكون بناء على معطيات الكتاب، قد وضعه معاصر أوريجانس يوليوس الأفريقيّ. ولنا في **مجموعة الآباء اليونانيّين** نتف من كتاباته (جزء ١٠، ٦٣-٩٤). وقد ذكره كلّ من أوسابيوس المؤرّخ، وإيرونيمس، وفوتيوس. وممّا جاء به هذا الأخير أنّ يوليوس بدأ حسابه بخلق

أنّ في وسع منشقٍ[١٩] الإجابة عن هذه الطروحات بيُسْر فيما يحفظ منطق معتقده[٢٠]. أمّا نحن فنجيب بمنطقٍ فيما نثابر على الأمانة لقاعدة التقوى[٢١]: لم يباشر اللّه عمله حينما فطر هذا العالم الذي يُرى؛ ولكن، إذ سيكون ثمّة عالم آخر بعد انحلال هذا العالم، كذلك نعتقد بقيام عالمين آخرين[٢٢] قبل قيام هذا الأخير. إنّ هاتين النقطتين

العالم كما جاء وصفه في كتب موسى، وأنهى سنيه بملك ماكرينس، خَلَف كراكلاّ (٢١٧–٢١٨). وحسب فوتيوس نفسه، إنتهى يوليوس من وضع حسابه في هذا العام المذكور للتوّ، فيكون كتابه إذاً متقدّماً على كتاب **المبادئ**، ومعروفاً عند أوريجانس عندما ألّف كتابه المذكور. وفي هذا الحساب المزعوم استطاع يوليوس أن يحصي **٥٧٢٣** سنة منذ خلق العالم حتى ملك ماكرينس. وإذ إنّ أوريجانس يذكر في هذا الفصل حساب الزمن الذي وضعه الأفريقيّ، فإنّ كتاب **المبادئ** قد وضعه إذاً صاحبه بعد زمن ملك ماكرينس.

١٩ يقول الزنادقة أيضاً ببدء العالم ونهايته، فيما الوثن لا يؤمنون بشيء من هذا القبيل؛ وعليه فهم المعارضون. أمّا دعاة الأفلاطونيّة الجديدة فكانوا منقسمين فيما بينهم حول أزليّة العالم؛ فإنّ أفلاطون قال بخلق العالم على يد وسيط إلهيّ. بينما تحدو بهم نظريّتهم الخاصّة إلى القول بأنّ العالم انبثاق لا بدّ منه من صلاح اللّه. وهناك آخرون قالوا ببدء العالم، ورفضوا أن يقولوا بنهايته.

٢٠ يدفع إيرونيمس بمقطع يزعم أنّه من قول أوريجانس ويحلّه محلّ المقطع الآتي: «أمّا نحن فنجيب... وأحقاب أخرى بعدنا»، الذي ترجمه لنا روفينس. دونك مقطع إيرونيمس: «يقول: إنّنا نسلّم بوجود عالم قبل هذا، وبوجود آخر بعده. أتريد أن تعرف بأنّ عالماً آخر سوف يوجد بعد أن يتلاشى هذا العالم؟ ألا فاستمِع إلى إشعيا: **ستكون سماء جديدة، وأرض جديدة، أقيمها دوماً أمام وجهي**. أو تريد أن تعرف بأنّ عالمين آخرين وجدوا في الماضي قبل إنشاء هذا العالم؟ إستمع إلى الجامعة: **ما كان؟ فهو الذي سيكون. وما صُنع؟ فهو الذي سيُصنَع. فليس تحت الشمس شيء جديد يمكنه الكلام والقول: أنظر، هذا جديد، بل قد كان في الدهور التي قبلنا**. ويعلّق إيرونيمس قائلاً: «بهذا يدلّ على أنّ هذه الشهادة ليست الوحيدة، وأنّ عالمين سوف يوجدون في المستقبل، لا كلّهم معاً في آنٍ واحد، وإنّما الواحد تلو الآخر».

والحقّ يقال، إنّ الحديث عن عالمين سوف يوجدون في المستقبل تأويل جاء به إيرونيمس. فإنّ أوريجانس كروفينس، ناقله، يتكلّم على عالمين سابقين، في الجمع، وعلى عالم واحد في المستقبل، وهو الأمر الذي يدعمه الاستشهاد بإشعيا. فحسب أوريجانس، وجد عالمان في الماضي، قبل هذا العالم الحاضر: عالم الأفكار والمدارك والأسرار، وهو عالم عقليّ مكنون بأسره في الابن، الحكمة، خلقه اللّه بولادة الابن الأزليّة؛ فهو مساوٍ للّه، إذاً، في أزليّته (١–٣: ٤–٥). وعالم الإدراكات السابقة في وجودها، الذي بدأ في الزمن وانتهى الأمر به إلى السقطة، التي تلاها خلق اللّه لهذا العالم الحاضر. بعد هذا العالم الأخير، سيكون هناك عالم القيامة. والسؤال الذي يُطرَح في هذا الخصوص هو الآتي: كم يكون لنا سويّاً أن نأخذ بتأويل إيرونيمس، الذي يبدو عليه العودة بهذا المقطع إلى الافتراض المذكور في ٣: ١–٣، أي وجود عدّة عالمين يلي أحدهما الآخر، وتدفع إليه سقطاتٌ جديدة تهوي فيها حريّة القرار الذي تحوزه الخليقة؟ بيد أنّنا حريّ بنا أن ننتبه إلى أنّ أوريجانس يطرح افتراضه المذكور هذا على سبيل البديل، ضمن مجادلة يقودها بمثابة البحث النظريّ.

٢١ لما كان مقطع إيرونيمس المذكور في الحاشية السابقة لا يتكلّم على «قاعدة التقوى»، فإنّه محتمل أن يكون روفينس قد عمد إلى إضافة العبارة من تلقاء ذاته؛ أنظر ٣–١–٧.

٢٢ راجع الحاشية ٢٠. على القارئ أن يجيد فهم المقصد الذي يرمي إليه أوريجانس؛ إنّه يولي عمل اللّه أهميّة خطابه، فلا ينبغي بالتالي التشديد على عبارات الحديث عن عالمين.

يثبّتهما سلطان الكتاب الإلهيّ. ها هو إشعيا يعلّم[٢٣] بعالم آخر يقوم بعد هذا العالم: **سيكون عالم جديد، وأرض جديدة، وأجعلهما يدومان أمام وجهي، يقول الربّ**[٢٤]. ويُظهِر سفر الجامعة عالمين وُجِدوا قبل هذا العالم: **ماذا صُنع؟ الشيء عينه الذي سوف يُصنَع. وماذا جُبِل؟ إنّما الذي سوف يُجبَل. ما من شيء جديد تحت الشمس. إذا قال أحد: أنظر، هذا جديد. إلاّ أنّ هذا كان في الأحقاب التي سبقتنا**[٢٥]. فإنّ الشهادات تقيم الدليل على كلا النقطتين، وجود أحقاب قبلنا، وأحقاب أخرى بعدنا. ولا ينبغي الاعتقاد بأنّ عالمين متعدّدين وُجِدوا معاً[٢٦]، بل يتبع ذاك هذا. ما من ضرورة، في هذا الخصوص، لاستعادة التفصيل في كلّ شيء، لأنّنا سبقنا إلى هذا أعلاه[٢٧].

٣-٥-٤ إنحدار النفوس إلى الدنيا وغايته

أحسب أنّه لا ينبغي إيداعُ تسميةِ الكتاب خلقَ العالم باسم جديد ودقيق طيّ الكتمان كأنّما لا جدوى منها، إذ تحدّث عن إنشاء العالم[٢٨]. فاللفظ نُقِل إلى اللاتينيّة بشيء من الرعونة إذ جاء النطق به إنشاء العالم[٢٩]. ولكنّ لفظ بَرْء يفيد بالأحرى في اليونانيّة معنى الرمي، أي إلقاء شيء ما أسفلُ. فنُقِل إلى اللاتينيّة نقلاً غير دقيق كما سبقنا

---

٢٣ يزوّدنا أوريجانس هنا بشروح تفوق ما قدّمه في ١-٤:٣-٥، لأنّه لم يتطرّق ثمّة إلاّ إلى عمل الله قبل أن يخلق هذا العالم، فيما يتناول الآن عمله تعالى بعد هذا العالم عينه: ذلك أنّ جا ١:٩ هو المناسبة لأن يقوم بالتوسّع في شرحه. ففي ١-٤-٥، إستخدم نصّ سفر الجامعة المذكور للدلالة على وجود عالم سابق. وفي ١-٦-٢، استخدم نصّ إشعيا ٦٦:٢٢ للتأكيد على وجود عالم في المستقبل، ذي علاقة مع معتقد سقطة الخلائق العاقلة.

٢٤ إش ٦٦:٢٢.

٢٥ جا ١:٩ي.

٢٦ رفض أوريجانس في ٢-٣-٦ وجود عالم آخر يتزامن وعالمنا، ويكون أسمى منه وأشدّ كمالاً: فإنّ عالم الأفكار قابع في الابن، ومسكن المغبّطين الذي يتّخذ مكانه في الدائرة التاسعة جزء من عالمنا. لذا، يؤكّد أنّه لا عالم آخر غير عالمنا ونيّته أن يجابه أهل العرفان، حتى يجتنب ثنائيّة الملء الإلهيّ والعالم الأرضيّ.

٢٧ بخصوص عمل الله منذ الأزل وإلى الأبد، راجع ١-٤:٣-٥؛ وفي ما يتعلّق بوحدة العالم، أنظر ٢-٣-٦.

٢٨ متى ٢٥:٣٤؛ يو ١٧:٢٤؛ أف ١:٤ إلخ.

٢٩ يلجأ أوريجانس مراراً إلى جذر الكلمة اليونانيّ، الدالة على معنى برء العالم، لكي يصوّر إنشاء العالم كمرحلة أتت بعد سقطة الأبوين الأولين. كذلك أهل العرفان، فهم يعمدون إلى اللفظ نفسه لكي يشيروا إلى خلق العالم الماديّ. لا هو وحسب، بل إلى انبثاق جزيئات الكون من الملء الكامل انطلاقاً من الله العليّ.

فقلنا، إذ جُعِل إنشاء العالم. لذا، يقول المخلّص في الإنجيل بحسب يوحنّا[٣٠]: **سوف يحدث، في تلك الأيّام، اضطراب لم يحدث مثله من قبل، منذ إنشاء العالم**[٣١]. إنّ لفظ إنشاء، هنا، يقابل لفظ برء؛ وهذا حريّ به أن يُستدَلّ عليه وفق ما بسطناه أعلاه. لقد عمد الرسول إلى اللفظ نفسه في رسالته إلى أهل أفسس: **الذي اصطفانا قبل إنشاء العالم**[٣٢]. وهنا، أيضاً، إنشاء إن هو إلاّ ترجمة لبرء، وهذا عليه أن يُفهَم على حسب المعنى الذي بسطناه أعلاه. ويظهر أنّ البحث عن المراد بهذه العبارة الجديدة يستحقّ العناء. فإذ إنّ منتهى القدّيسين وتمام أجلهم سوف يُكمَلان في الوقائع التي لا تُرى، والسرمديّة[٣٣]، يمكن استنتاج هذا من تفكيرٍ يجري حول هذا المنتهى، حسب المبدأ الذي دأبنا على بسطه أعلاه[٣٤]، وهو أنّ الخلائق العاقلة ذات بدء مشابه. فإذا تماثل بدؤها[٣٥] الذي كان لها والمنتهى الذي ترجو وُجِدت من قبلُ دون أدنى ريبة، ومنذ الابتداء، ضمن الوقائع التي لا تُرى، والسرمديّة. وإنْ هذه هي حالها انحدرت النفوس من علُ إلى أسفل مستحقّة ذلك بفضل حركاتها المتنوّعة، لا هي فقط بل النفوس التي اقتيدت أيضاً رغماً عنها من تلك الوقائع العليا وغير المنظورة، إلى هذه الوقائع الدنيا

---

٣٠ الاستشهاد هو من متى ٢٤: ٢١، لا من يوحنّا. زد على هذا أنّ العبارة في متى هي «بدء العالم»، لا «برء العالم». على كلّ حال، أتعزى هذه الهفوة إلى أوريجانس، الضليع في استعمال الكتب المقدّسة، أم إلى روفينس الذي ربّما أراد أن ينوّه بالفكرة بطريقةٍ عامّة؟

٣١ متى ٢٤: ٢١.

٣٢ أف ١: ٤.

٣٣ ٢كو ٤: ١٨.

٣٤ ألا وهو أنّ النهاية تشبه البدء، في ١-٦-٢؛ ٢-١-١.

٣٥ عوض المقطع «فإذا تماثل بدؤها... هذا الأمر لهم»، نجد عند إيرونيمس نصّاً آخر: «أحسب أنّه يجب علينا أن نفهم أنّ هذا المسكن الإلهيّ جدّاً، وتلك السكينة القشيبة هما في المناطق العليا. هناك أقامت الخلائق العاقلة سكناها قبل أن تهبط إلى الأماكن السفليّة، وقبل أن تهجر ما لا يُرى إلى ما يُرى، حينما سقطت على الأرض فأعوزها أجسام ملبّدة، فكانت تتنعّم ثمّة بسعادتها الأولى. لهذا، جعل الله لها أجساماً تتوافق وهذه الأماكن الدنيا، وصنع هذا العالم المرئيّ كلّه. وأرسل عبيداً إلى هذا العالم لكي يخلّصوا الذين سقطوا ويصلحوا أمرهم. فمنهم استقرّوا في مواضع معيّنة، وأطاعوا ضرورات العالم؛ ومنهم آخرون أحسنوا القيام جدّاً بالمهامّ التي أُلقِيَت إليهم، في كلّ زمان من الأزمنة حسب معرفة الله الخالق. وبين هؤلاء الشمس، والقمر، والكواكب، وما يدعوه الرسول خليقة؛ فإنّ جميعها اتّخذت لها أشدّ المواضع رفعة. وهذه الخلائق تخضع للباطل، لأنّها تتراءى للأبصار إذ هي مكتنَفة بأجسام ملبّدة. ولكنها ليست تخضع للباطل من تلقاء أنفسها، وإنّما بمشيئة الذي أخضعها له على الرجاء».

إنّ مقارنة بين النصّين، نصّ إيرونيمس المذكور أعلاه ونصّ روفينس المثبَت في المتن، تبيّن لنا أمراً واحداً وثابتاً: إنّ كلا الشخصين قد نقل لنا فكر أوريجانس باستطراد، في هذا الموضع من الكتاب. وذلك بأنّ تلاقي النصّين غير ممكن على الصعيد الحرفيّ تلاقياً متناغماً، وإنّما هو جائز على صعيد الأفكار.

والمنظورة لكي تخدم هذا العالم[٣٦]. **فإنّ الخليقة قد أُخضِعت للباطل، لا عن رضى، وإنّما لأجل الذي أخضعها، على الرجاء**[٣٧]، لكي تؤدّي الشمس والقمر والنجوم وملائكة اللّه خدمتها نحو العالم. فإنّ هذا العالم المنظور قد جُعِل لأجل تلك النفوس التي أعوزتها نقائص مداركها الكثيرة إلى هذه الأجسام، التي تزيدها ثخانة ومتانة، ولأجل الذين وَجب هذا الأمر عليهم. بسبب ذلك، يُراد بمعنى هذا اللفظ «برء» انحدار الجميع معاً من علُ إلى أسفل. أجل، فإنّ الخليقة تحمل في ذاتها رجاء الحريّة، لكي تُعتَق من عبوديّة الفساد[٣٨] حين يجتمع أبناء اللّه الهادون، أو المتفرّقون، في الوحدة، أو[٣٩] حين ينجزون في هذا العالم المهامّ الأخرى جميعاً، التي يعرفها اللّه وحده، جابل الكون. فيجب الاعتقاد بأنّ العالم جُبِل، وله طبيعته وسعته الضروريّة التي تمكّنه من احتواء الأنفس جميعاً التي وُضِعَت في هذا العالم لكي تتدرّب فيه[٤٠]، أو القوّات جميعاً المتأهّبة لمساندتها وسَوْسِها، ومساعدتها. إنّ براهين كثيرة تُظهِر أنّ للخلائق العاقلة جميعها طبيعة واحدة[٤١]؛ فإنّ هذا الأمر ضروريّ لصون عدل اللّه في أعماله كلّها التي يسوسها بها، ذلك أنّ كلّ واحدة منها تحمل في طيّ ذاتها الأسبابَ التي زُجَّت بها في هذا الظرف أو ذاك من ظروف الحياة.

---

٣٦ يتّضح لنا انطلاقاً من هذا المقطع أنّ سقوط المدارك متنوّع الغايات، في منظور أوريجانس. فليست جميعاً قد عَصَتْ فاستحقّت الهبوط من جرى عثرتها، بل إنّ بضعاً منها انحدر إلى هذا العالم كي يمدّ يد العون للخلائق الأخرى الآثمة: أنظر ١-٧-٥؛ ٢-٩-٧.

٣٧ رو ٨: ٢٠.

٣٨ رو ٨: ٢١.

٣٩ نجد لدى إيرونيمس بدل الجملة «أو حين... جابل الكون»، الجملة الآتية: «ولكنّ آخرين يمسكون في كلّ زمان ومكان يعرفه الخالق وحده بزمام العالم: ونحن نعتقد بأنّهم ملائكته».

٤٠ هذا يعني، بالنسبة إلى أوريجانس، أنّ العالم المنظور قد خُلِق كأنه إصلاحيّة تخرج منه الخلائق إلى حالة سويّة، بعد فترة.

٤١ هذا التأكيد ذو طابع دفاعيّ، يتصدّى به أوريجانس لمزاعم العرفان؛ أنظر ١-٨-٢؛ ٢-٩-٥؛ ٣-١. فكما أنّ المادّة نفسها مكوِّنٌ في الأجسام كلّها، هكذا شأن الطبيعة، إنّها واحدة هي هي في الكائنات العاقلة كلّها. فهذه رؤساء ملائكة، وملائكة، وبشر، وشياطين، بالنظر إلى استحقاقات كلّ كائنٍ منها، أو من جرى مساوئه. ذلك بأنّ هذه الأسماء لا تشير إلى طبائع مختلفة، وإنّما إلى وظائف مختلفة.

٣-٥-٥ هذا هو[٤٢] التدبير الذي اعتمده اللّه فيما بعد[٤٣]، إلاّ أنّه كان قد اتّخذه من قبلُ، منذ بدء العالم، إذ سبق فرأى الدواعي والأسباب إمّا لدى الذين كان خليقاً بهم أن يتزيّوا بأجسام على أثر تداعي إدراكهم، وإمّا لدى الذين أغواهم شغف الوقائع المنظورة، وإمّا لدى الذين كانوا مرغمين أيضاً، سواء أرغبوا في ذلك أم لم يرغبوا به[٤٤]، على الاضطلاع ببعض المهامّ تجاه الذين هووا في هذه الحالة، لأجل الذي أخضعهم لها على رجاء[٤٥]. ولكنّ البعض[٤٦] ظنّوا أنّ كلّ ما يجري في العالم تسير به حركات مفاجئة، أو ضرورة قاصمة، وأنّه لا يأتمر بحريّة قرارنا أيّ شيء؛ إنّهم لا يفقهون ولا ينظرون، إنّما هذه من تدابير اللّه المتنوّعة عمد إليها غبّ أسباب سابقة لها صلة بحريّة القرار. لقد فاتهم في هذا أن يبرهنوا أنّ العناية الإلهيّة لا غبن فيها.

٣-٥-٦ علّة التجسّد

قلنا إنّ النفوس كلّها التي وُجِدت في هذا العالم قد احتاجت إلى كثيرين من المساندين والموجّهين والمؤازرين. كذلك يكون في الأزمنة الأخيرة أيضاً، ففيما يغدو منتهى العالم وشيكاً، ويؤول الجنس البشريّ إلى بواره التامّ، وإذ ينـزل الوهن بالمرؤوسين[٤٧]، لا بهم فقط بل بالذين أُوكل إليهم أمر الرئاسة عليهم أيضًا، لن يعوز جنسَ البشر مساعدةٌ مثل

---

٤٢ عند إيرونيمس مقطع يختلف عما نقرأه في المقطع الممتدّ، عند روفينس، من بداية هذه الفقرة حتى «... هووا في هذه الحالة»، هذا نصّه: «إنّ ترتيب الأمور هذا وكلّ ما في العالم ترعاه العناية الإلهيّة. ففيما تهرع قوّات من الأعالي تهوي أخرى على رسلها إلى الأرض، فمنها بعض يسقط بمحض إرادته، ومنها بعض آخر يُرمى به عنوة. هؤلاء يرحّبون على السعة بمهامّهم لكي يمدّوا يد العون لمن يسقط، وأولئك يُرغَمون عنوة على تجشّمها، فيلازمون زماناً قد يطول أو يقصر المهمّة الملقاة على عاتقهم».

٤٣ التنويه بالعناية الإلهيّة أشدّ وضوحاً في نصّ إيرونيمس (راجعه في الحاشية السابقة) ممّا عند روفينس؛ أنظر ٢-١:١-٣.

٤٤ هنا أيضاً، نصّ إيرونيمس المذكور أعلاه أشدّ وضوحاً. إنّ بين الخلائق العاقلة التي تهبط إلى الأرض، لا عن إثم اقترفته، بل نجدة لمن عصوا، بعضاً منها يقبل بامتنان هذه المهمّة، ولكنّ بعضاً آخر يأتيها صاغراً، لا عن رضى. إنّ هذه الفئة الأخيرة يرد ذكرها في رو ٨: ٢٠، الآية التي يفسّرها أوريجانس بمعنى الاكتساء بجسم. أنظر ١-٧-٥؛ ٢-٩-٧؛ ٣-٥-٤.

٤٥ رو ٨: ٢٠.

٤٦ يقصد بهم القائلين بالقدريّة، والرواقيّين، وأهل العرفان، ودعاة التنجيم.

٤٧ المعنيّون هم الملائكة حرّاس الأشخاص، أو الأمم؛ وقد يكونون موسى والآباء والأنبياء الذين بعثهم الكلمة لخلاص البشريّة؛ أنظر ٤-٣-١٢. فإنّ أوريجانس ينسب عادة إلى شخصيّات العهد القديم صفة الملائكة، أنظر ٢-٩-٧. في ما يتعلّق بملائكة الأمم، أنظر ٣-٣-٢:٣.

هذه، ولا مدافعون عنه يشبهونه وحسب، بل إنّما سوف يستغيث بصانعه وخالقه نفسه أيضاً، لكي يعيد بناء الترتيب الذي أفسدته واستباحته الطاعة لدى البعض، والسيادة لدى البعض الآخر. لهذا، فإنّ ابن الله الوحيد، وقد كان كلمة الآب وحكمته حسبما كان لدى الآب في هذا المجد الذي كان عنده قبل كون العالم[٤٨]، قد أخلى ذاته[٤٩]، وإذ اتّخذ صورة عبد[٥٠] صار مطيعاً حتى الموت لكي يعلّم الطاعة[٥١] الذين لم يكن بوسعهم الحصول على الخلاص إلاّ بالطاعة، ولكي يصلح شأن السنن المتداعية أيضاً، سنن فنّ الحكم والملك، بإخضاع عبيده جميعاً تحت قدميه، إذ إنّه لا بدّ له من السيادة حتى يضع أعداءه تحت قدميه، ويسحق آخر عدّو له، أي الموت[٥٢]، ويعلّم الذين يسودون على أنفسهم سنن الحكم. فإذ إنّه جاء، إذاً، كما قلنا، حتى يعيد بناء ترتيب فنّ الحكم والسيادة، لا هذا فقط بل فنّ الطاعة أيضاً، متمّماً في ذاته ما كان ينبغي أن يتمّه الآخرون، لم يجعل من نفسه مطيعاً للآب حتى موت الصليب[٥٣] وحسب، بل حتى انقضاء الدهر أيضاً. وإذ إنّه حوى في ذاته[٥٤] جميع الذين أخضعهم لأبيه، والذين يبلغون به إلى الخلاص، قيل فيه إنّه سيخضع معهم وفيهم للآب، ما دام كلّ به كوّن، وهو رأس كلّ شيء[٥٥]، وفيه يحلّ كمال الذين يحصلون على الخلاص. هذا ما يقوله الرسول فيه: **متى أُخضع كلّ شيء له، حينئذٍ يُخضَع الابن نفسه للذي أخضَع له كلّ شيء، حتى يكون الله كلاً في الكلّ**[٥٦].

---

٤٨ يو ١٧: ٥. ٤٩ في ٢: ٧ي.

٥٠ أنظر أسفل ٤-٤-٥. إنّه الابن نفسه، يتخلّى عن صورة الله فيه ويتّخذ صورة عبد (في ٢: ٦-١١). ولكنّ أوريجانس يتكلّم في مواضع أخرى على نفس المسيح السابقة في الوجود، التي التحف بها الابن منذ اتّحادها بالكلمة «بصورة الله».

٥١ يجتهد أوريجانس في إبراز مفاعيل الفداء بالمسيح، من خلال إبراز قسمات شخصه. إنّه يدفع أحياناً بالموت إلى ناصية الخطاب، تشديداً على محو الخطيئة (٣-٣-٢). هنا، يولي رسالة يسوع عنايته؛ فهو قدوة في الطاعة عبر طاعته للآب بحسب في ٢: ٦-١١. كذلك، إنّه مثال لمن يشاء التولي على خلائق الله، بفضل انتصاره على القوّات المعادية، عبر إعادة تشييد النظام المشوّش.

٥٢ ١كو ١٥: ٢٥ي.

٥٣ في ٢: ٨. في هذه الجملة باقة من أمارات الفداء بالمسيح: طاعته، استمرار عمله الخلاصيّ؛ راجع ١-٦-١.

٥٤ لا ينقص في أعمال أوريجانس الأخرى نصوص تعبّر عن وحدة الجميع في آخر الأزمان في شخص المسيح. إنّهم سيغدون أبناء في الابن الوحيد، فيشاهدون حين ذاك الآب به ومعه بعد أن تكون وساطة الابن قد تبدّل مظهرها.

٥٥ ١كو ١٥: ٢٨؛ كول ١: ١٧ي؛ أف ١: ٢٢ي.

٥٦ ١كو ١٥: ٢٨. يعني هذا الخضوع التامّ للمسيح أنّ الكائنات العاقلة تجد ثانية بالتحامها به تمام خلاصها، أي أنّها تعود إلى الحالة الأولى عندما خُلقت فيكون المنتهى مطابقاً للبدء، طالما الوحدة والطاعة الكاملة قد سادا

٣-٥-٧ السبيل إلى فهم هذا الخضوع

بيد أني لا أعرف كيف يماري بعض المنشقّين[٥٧] في كلامهم على لفظ **الخضوع**، في ما هو ذو شأن باسم الابن، بدون أن يلمّوا بالمعنى الذي يجعله الرسول في هذه الكلمات. ولئن بحث أحدنا عن مصدر اللفظ لأمكنه العثور عليه بسهولة في نقيضه. ذلك أنّ الخضوع لو لم يكن خيراً، يترتّب أنّ نقيضه، وهو التمرّد، خير. ويبدو قول الرسول هذا: **متى أُخضع كلّ شيء له، حينئذٍ يُخضَع الابن نفسه للذي أخضَع له كلّ شيء**[٥٨]، أنّه يقيم الدليل على أنّ الذي لا يخضع الآن لأبيه سوف يُخضَع له[٥٩] متى أخضع له الآب أولاً كلّ شيء، حسب المعنى الذي يغدقه المنشقّون على هذا القول. ولكني أعجب من أمر فهم على هذا الوجه: إذا كان هو نفسه غير خاضع إذ ليس كلّ شيء قد أُخضِع له، فإنّه سيُخضَع حينما سيُخضَع له كلّ شيء[٦٠]، عندما سوف يضحي ملكاً على كلّ ذي سلطان يسود على الكون، على حسب ما يعتقدون، فيما لم يبادر

من جديد، ولا عصيان من بعد. إنّ هذا ما يطابق، عند بولس، مفهوم ملكوت المسيح الذي سوف ينشأ على أنقاض الخطيئة وقد زالت وصمتها، وتلاشى سلطانها، وأبيدت عزّتها. إلاّ أنّ هذا التأكيد حقيق به أن يعير الانتباه مسألة البصيرة عند الإنسان، حريّته إذ يصنع قراره؛ فإنّ اللّه والسيّد المسيح لا يغصبان الإنسان على ارتياد خيره، وهذا ما يشدّد أوريجانس نفسه عليه.

٥٧ يصعب معرفة وجوه أولئك المنشقّين. فإنّ ما ورد في الآية ١كو ١٥: ٢٨ قد يفسّر على وجه التبنّي، حيث يبدو المسيح أدنى منزلة تجاه الآب، أو على وجه الاختلاف في المظهر، حيث إنّ أقنوم الابن لا وجود له بذاته من بعد، وإنّما يذوب منصهراً في الطبيعة الإلهيّة الواحدة. فأول التفسيرين هذين سوف يفضي لاحقاً إلى نشوء الأريوسيّة، وثانيهما إلى عبارات طائشة في اللاهوت، يحيك نسيجها أسقف أنقيرة، مرقيلس. ربّما يناسب الميلُ بالفكر نحو بدعة مرقيلس هذا، المدعوّة مظهريّة، من أجل قِدَم عناصر اللاهوت الذي تصطبغ به، من جهة، وتمركزها الجغرافيّ في بلاد آسية الصغرى، من جهة ثانية، حيث كان لتعاليم أوريجانس جولات عديدة ضدّ معتقدات المذاهب الألفيّة المنتشرة هناك.

٥٨ ١كو ١٥: ٢٨.

٥٩ قد يخيّل للقارئ أنّ خضوع الابن للآب لم يكن حاصلاً في كلّ زمان وعصر، وأنّه مرتقَب في نهاية الأزمنة ليس إلاّ. ولكنّ هذا الفكر مناقض لتعليم أوريجانس نفسه في شأن الابن. إنّ الابن يلازم الآب لا في الجوهر والإرادة فقط، بل في إجراء مراحل الخلاص على الأرض أيضاً. وعليه، فإنّ خضوع الابن الذي يتكلّم عليه أوريجانس إنّما يعني خضوع الخلائق العقليّة التي وُجِدَت فيه وبه إلى الآب، عندما لا تقوى عليها الخطيئة بعد. وبتعبير آخر، يكون الخضوع للآب كاملاً في المسيح حين يُصالح به الخلائقَ كلّها، فلا يبقى خارجاً عليه كائن ما من الكائنات جميعها، المتمثّلة حسب أوريجانس بصورة الكنيسة المتّحدة بالابن، أي بنفسه السابق وجودها، كأنّها عروسه.

٦٠ ١كو ١٥: ٢٥.

إلى مثل هذا من ذي قبل. إنّهم لا يعقلون أنّ خضوع المسيح لأبيه يشير إلى السعادة التي تتأتّى من كمالنا، ويعبّر عن تمامٍ ظافر للعمل الذي باشره، حينما يزفّ لأبيه أسمى درجات فنّ الرئاسة والملك الذي صقله في المعمورة بأسرها، لا هذا فقط وإنّما قواعد السلوك أيضاً، والطاعة والخضوع، ممّا أصلحه ورمّمه في الجنس بكامله. فإذا أُدرِك الخضوع الذي به يُخضَع الابن للآب، على حدّ ما يقال، كأنّه أمر حسن ودليل عافية، يُرى بنحو منطقيّ ومتماسك أنّه ينبغي إدراك ما يُطلَق عليه اسم خضوع الأعداء لابن اللّه كأنّه دليل عافية وأمر حسن؛ ذلك أنّ إعادة إنشاء الخليقة بأسرها إنشاء كاملاً تثبَّت في ما يُدعى خضوع الابن للآب؛ هكذا أيضاً في خضوع الأعداء لابن اللّه، إنّما المراد به خلاص الذين أُخضِعوا واسترداد الذين هلكوا[٦١].

٣-٥-٨ التولّي على النفوس بغية خضوعها

ولكنّ هذا الخضوع سوف يتمّ وفق طُرقٍ وقواعد وأزمنة محدّدة؛ وهذا يعني أنّ العالم بأسره سيُخضَع للّه لا عن إكراه أو طغيان[٦٢]، بل بفعل الكلمة والعقل فيه، والتعليم والاحتذاء بالأفاضل، والأخلاق الحسنة، والتهديدات المستحَقّة والمطابقة أيضاً، التي تثقّل على كاهل الذين لا يكترثون للاعتناء بخلاصهم ومنفعتهم، وللسهر على شفائهم. لذا، فإنّنا نضيّق نحن الرجال الخناق على موالينا وأبنائنا عند تربيتهم، طالما أنّهم لم يبلغوا سنّ الرشد، متوعّدين ومروّعين إيّاهم[٦٣]. ولكنّهم، إذا ما فقهوا ما الصالح والناجع وما النزيه تَذهَب عنهم روعتُهم من الضرب، فيرتضون بكلّ ما هو حسن مذعنين للكلمة والعقل. ولكن[٦٤]، ما الطريقة التي ينبغي فيها على كلّ امرئ أن يُوَجَّه بها مع

---

٦١ أنظر ١-٦-١، وحواشي المقطع المرافقة له. ففي اعتقاد أوريجانس أنّ قوّة الكلمة أشدّ بأساً وقدرة من حيل العدوّ كلّها وسلطانه، فتستطيع من ثمّ أن تحوّل إليها الكائنات بأسرها وتنتشلها من يد المنافق.

٦٢ ٢-١-٢.

٦٣ إنّ الانتماء إلى اللّه يكون عن حبّ له – وأصحاب هذا المنحى أبناء المرأة الحرّة – أو عن رعدة منه ووجل – أمّا أصحاب هذا المنهج فهم أبناء الأمة. ولكنّ الرعدة ما هي سوى المضمار البدائيّ لأجل الانضمام إلى اللّه.

٦٤ لدى إيرونيمس مقطع مشابه للمقطع الممتدّ، هنا، عند روفينس من «ولكن، ما الطريقة...» حتى «... وحده العلم به»، في آخر المقطع، هذا نصّه: «يترتّب على ما تقدّم أنّ عالمين مختلفين يُخلَقون أيضاً من جرى تحرّكات مختلفة، وأنّ عالماً آخر مختلفاً جدّاً سيوجد بعد العالم الذي نحيا فيه. ومن ثنايا هذه الكبوات المتنوّعة والتطوّرات، وهذه المكافآت على الفضائل أو تلك القصاصات على النقائص، سواء أتمّ هذا في الآن الحاضر، أو القادم، أو ما سلف من الأزمان، أو ما سيأتي منها، لا أحد إلاّ اللّه، خالق كلّ شيء، لا أحد سواه بوسعه أن يسود بحسب استحقاقاته، وأن يسير بكلّ شيء ثانية نحو منتهى وحيد، هو العالِم بالأسباب التي يدع من أجلها بعضاً ينعم بإرادته، فيهوي شيئاً فشيئاً من الأسمى إلى الأدنى، ويشرع فيعود البعضَ الآخر تدريجيّاً، وكأني به يمدّ لهم يد العون، وينتشلهم لكي يسوّيهم ثانية في حالهم الأولى، ويستوي بهم من جديد في الأعالي».

مراعاة حريّة اختياره، في وسط المخلوقات العاقلة جميعاً، أي أيّها تَجِدُه كلمةُ اللّه مستعدّاً وقادراً، وبالتالي مهذّبًا، وأيّها تبطئه ردحاً من الزمن، وأيّها تتوارى عنه تواريًا تامّاً، بحيث إنّه يعمل وكأنّ أذنيه قد صُمَّتا عنها؛ ثمّ أيّها، بالمقابل، تُرهقه بتوبيخاتها، وعقاباتها التي يُذاقها لأجل خلاصه، بعد أن ازدرى كلمة اللّه التي بُلّغ إيّاها وبُشّر بها، ملحّة عليه بالهداية ومستلبة إيّاها منه في وجه من الوجوه؛ وأيّها تؤتيه فُرَص خلاص لعلّه يقوى أن ينال ذات مرّة خلاصاً لا مرية فيه، على أثر إجابة ألهمه إيّاها الإيمان[٦٥] ليس إلاّ، ولأيّ من الأسباب والمناسبات يحصل هذا كلّه، الذي تتثبّت منه الحكمة الإلهيّة، أو ما تحرّكات مشيئته التي تتدبّرها له من أجل سياستها الكون: إنّ هذا كلّه للّه وحده العلم به[٦٦]، ولابنه الوحيد، الذي به خُلِق الكون[٦٧] وتجدّد بناؤه، وللروح القدس الذي يجعل كلّ شيء مقدّساً، وينبثق[٦٨] من الآب نفسه، له المجد إلى أبد الدهور، آمين.

---

٦٥ أنظر ٢-٦-٧. يعلّم أوريجانس، في هذا المقطع، حسب البعض، الخلاص بالإيمان وحده، على أثر بولس في رو ٣: ٩، ويُعَدّ هكذا شاهداً على تقليد الكنيسة الأولى التي نأت بنفسها عن شرائع تسنّها، فتفرضها من ثمّ على جماعة المؤمنين. ولكنّ هذا الاعتقاد لا يرى ما يدعو أوريجانس إليه مراراً وتكراراً في شأن الفضائل التي يجب التقيّد بها حتى ترتفع النفس إلى علٍ، وتلحق بعالم المغبوطين.

٦٦ ٢-٩-٨.

٦٧ يو ١: ٣.

٦٨ يو ١٥: ٢٦. أنظر بخصوص الانبثاق، ما يقول به أوريجانس في ١-٢-١٣.

القسم الثاني: المنتهى * (٣-٦)

٣-٦-١ على صورة اللّه

لقد أنشأنا من قبلُ خطاباً أعلاه، على قدر طاقاتنا، حول منتهى العالم وانقضائه كما

* يعود أوريجانس إلى مسألة المنتهى، بعد أن سبق فبسطها أولاً في ٢ : ١-٣؛ ولكنّه ينظر فيها من زاوية جديدة، زاوية وحدة الإنسان واللّه، ويتابع في هذا السياق مناقشته مسألة خضوع المسيح للّه، التي ابتدأها في الفقرات السابقة. إنّ جلّ اهتمام أوريجانس، في هذا القسم الثاني من كتابه الثالث، أن يُعمِل الفكر في مسألة الإقامة في جسم لدى الاتّحاد باللّه، في نهاية المطاف. وما يتوصّل إليه في هذا الصدد، بعد مناقشة جليلة العمق ورحبة الآفاق، إعراضه عن البتّ في الموضوع. بيد أنّ روفينس، ناقل نصوص أوريجانس هذه، لم يدعها وشأنها، بل أعمل فيها قلمه، فحذف ما حسبه تكراراً، على حدّ قوله في مقدّمة هذا الكتاب الثالث، بناء على ما سبق قوله في ١ : ٢-٣، مختصراً إيّاه وفق أسلوبه، ونحا به صوب الاعتقاد بأنّ الكائنات تلبث في جسم أثيريّ عند اتّحادها بالخالق. من ناحية أخرى، وفي اتّجاه معاكس، سلّط إيرونيمس الأضواء على المقاطع التي يميل فيها مؤلّفها إلى إيثار عدم الإقامة في جسم عند الاتّحاد باللّه. فقد كان يقلقه، بل يقضّ مضجعه، تبيان ضلال تعاليم أوريجانس. لهذا، لم ينثنِ، مثلاً، هو أيضاً، عن تحويل بعض المناقشات التي كان أوريجانس يرسلها على سبيل الجدل إلى تأكيدات جازمة.
في مستهلّ المناقشة، يبدي أوريجانس غاية الوجود: إنّها في العيش على صورة اللّه ومثاله، أي في الاقتداء برسومه. ولا بدّ للخلائق، في نهاية المطاف، من أن تنتهي في اللّه، إذا ما أفضت إلى تماثل كليّ مع الإرادة الإلهيّة. غير أنّ إيرونيمس يدفع بهذه الفكرة إلى حدّ قصيّ، يجعل أوريجانس يظهر وكأنّه ينادي بالحلوليّة، مع أنّ أوريجانس يحفظ للكائنات فرادتها، إذ يفسّر للقارئ تك ١ : ٢٦-٢٧، وبعض مقاطع يوحناويّة أخرى.
بعد هذا، يعرض أوريجانس طرح انعدام الجسم لدى الاتّحاد باللّه، وفحواه غاية في البساطة: إن لم يكن ثمّة عالم ماديّ، في البدء، لأنّ المادّة خُلِقَت بعد أن حلّت الخطيئة، لن يكون، بالتالي، عالم ماديّ أيضاً، وعلى النحو نفسه، في المنتهى، عندما يُقضى على الخطيئة. أجل، إذا كان كلّ شكل جسم فاسداً، وبائداً، أي زائلاً، فإنّه لا بدّ له من أن يتلاشى في عدم الفساد، أي في نقيضه، وفي عدم الزوال. وبتعبير أجلى بياناً، إن أعاقت المادّة، أي الجسم، اتّحاد الخليقة باللّه، لأنّ اللّه يسمو على المادّة في جوهر ذاته، فلا بدّ والحال هذه أن تزول المادّة عند الاتّحاد باللّه (٣-٦-١). فعندما يقول الرسول بأنّ اللّه يكون كلاً في الكلّ، لا يعني بالطبع أنّه تعالى يقيم في الفساد، وأنّه يسكن عند فاقدي اللبّ، أو أنّه محصور في جسم (٣-٦-٢). بل يعني أنّ كلّ شيء سيكون في اللّه، لا هو سبحانه في كلّ شيء؛ فإنّ الخلائق العاقلة تصبو إلى اللّه، لا العكس. إنّه محرّك زفرات أنفاسها، ومحطّ آمال أشواقها، ولا حول لها إلاّ فيه، أي في اعتزالها عن كلّ ما ينافيه، بما في ذلك المادّة الجسميّة. ولإيرونيمس، هنا، إيضاح يلقي به على مسؤوليّة الإسكندريّ، يقول: إنّ هذا التعليم لا يستثني، عند أوريجانس، افتراضه أنّ حرّيّة اختيار الخليقة العاقلة تلبث فاعلة ونشيطة.

يجيزه سلطان الكتب الإلهيّة. وفي اعتقادنا أنّ هذا كافٍ لتلقيننا، إلاّ أنّنا سنذكر مع ذلك بضع نقاط أخرى ما دام استئناف المجادلة يرتدّ بنا إلى هذا المسألة. فإنّ الخير الأسمى الذي تخفّ إليه الطبيعة العاقلة بكاملها، والمدعوّ أيضاً منتهى الأمور كلّها، قد عَبَّر عنه فلاسفة عديدون، بالنحو نفسه، في هذه الكلمات: يكمن الخير الأسمى في أن يصبح المرء، على قدر طاقته، شبيهاً باللّه[1]. ولكنّ هذا لا أحسب أنّهم عثروا عليه

فهي قد يتهيّأ لها أن تنحرف عن مسارها نحو اللّه، فتسقط من عليائها حيث بلغت، وتكتسي بجسم ثانية يخلقه لها اللّه، ويبعث لها من يسعفها، ويزيّن لها أن تنصاع إلى رشدها فترتقي من دركها. كما يتّفق أيضاً لخلائق خاملة أخرى أن تفضي في سوئها حتى تلبث في روح إبليس (٣-٦-٣).

بعد هذا، ينتقل أوريجانس إلى مناقشة الطرح المعاكس، أي الإقامة في جسم أثيريّ، معتمداً على بعض نصوص من القدّيس بولس. فيرى أنّ أجسام الطوباويّين تفوق، بعد استسلامها للموت، أجسام الكواكب النيّرات بهاءً وإشراقاً؛ ومع كونها ممجّدة، في حالها تلك، تتمايز فيما بينها حسب فضائلها التي اختزنتها لنفسها، حتى تنتهي جميعها إلى وحدة تامّة، في أثناء اتّصالها مع اللّه (٣-٦-٤). عند هذا الحدّ الأخير لمطاف الكائنات العاقلة، يُغلَب الموت على أمره، الموت الروحيّ بالطبع، الذي لا يني يترصّدها في حتّها لكي تلتحم خاضعة باللّه علّه يثنيها عن سعيها! ذلك أنّ شكل الموت هذا عينه سيُقضى عليه، إذ إنّه ما من شيء قطّ يمكنه أن يفلت من يد اللّه الشافية (٣-٦-٥). حين إذ، يدرك جوهر مادّتنا بأسره حالة النقاوة هذه، فيصير أهلاً لأن يخضع بكامله للّه في المسيح، ولو قيّض له ذلك على مراحل مختلفة، على وفق الكائنات العاقلة وقدرة طاقاتها. ولا تلبث هذه الأخيرة تتحوّل بأجسامها من حالة إلى أخرى، دون أن تبرحها، حتى تبلغ أسمى حالات الوجود الروحيّ، الذي يدعوه أوريجانس أثيريّاً. فالأثير عنده ليس عنصراً جوهريّاً، كما هو عند أرسطو الذي يعدّه خامس جواهر المادّة، وإنّما سمة تكتسي بها الأجسام عند ارتقائها أعلى درجات الوجود الروحيّ (٣-٦-٦). فإنّ اللّه قد برأ الكائنات كلّها وجعل لها طبيعتين، الواحدة روحيّة تتقلّب في مراتبها على وجوه مختلفة، فتنكص أو تتقدّم حسب حريّة قرارها، والأخرى جسميّة تتبدّل مغرقة في أغلال المادّة، أم منعتقة من إسارها، حسب مشيئة اللّه الذي يدبّر أمور الكون بفطنته الإلهيّة (٣-٦-٧). ولكن، هل تغدو هاتان الطبيعتان واحدة عند الالتحام الأخير باللّه، فتكون نهاية الخلق مماثلة لبدئه، عندما خلق اللّه السماء مغايرة لصورة الجَلَد الذي نعرفه، وأرضاً جديدة مختلفة أيضاً عن أرضنا التي يدعوها الكتاب «اليابسة»؟ فالقدّيسون سوف يبلغون، بلا مراء، تلك الأرض الجديدة، وسيجدون فيها حقيقة الوقائع التي طالما تأمّلوا في صورها على الأرض. إنّهم سينالون ثمّة تعليماً مفيداً يجعلهم أهلاً لأن يقبلوا تعليم السماء الكامل، أي تعليم الإنجيل الخالد (٣-٦-٨). ويعبرون من وصاية الملائكة إلى إرشاد السيّد المسيح لهم بما أنّه الحكمة، فيلقّنهم الخضوع التامّ للآب السماويّ. بهذا تنال طبيعة الأجسام ملء وجودها!

١ يريد بهم ما ورد على لسان أفلاطون، ومفاده: «الانعتاق من هذا العالم إنّما هو التمثّل باللّه على قدر الطاقة: فالمرء يتمثّل عندما يصبح عادلاً، وقدّيساً، بفطنة». لقد حظي هذا القول بإعجاب الوثنيّين واليهود والمسيحيّين على السواء. وعند قراءته مقترناً بالآية تك ١: ٢٦-٢٧، تتبدّى لنا صوفيّة أوريجانس القائمة في أساسها على المسلّمة الآتية: «الشبيه يعرف شبيهه».

من تلقاء ذواتهم، وإنّما اقتبسوه عن الأسفار الإلهيّة[٢]. فإنّ موسى يشير، قبل أيّ سواه، إلى ذلك حينما يروي خلق الإنسان الأوّل: **وقال اللّه: لنصنعنّ الإنسان على صورتنا ومثالنا**[٣]. ويردف من ثمّ: **وخلق اللّه الإنسان، على صورة اللّه خلقه، ذكراً وأنثى خلقهما، وباركهما**[٤]. إنّه يقول إذاً: على صورة اللّه خلقه، ولا ينبس بكلمة حول المثال[٥]. إنّ هذا يدلّ على أنّ الإنسان نال منـزلة الصورة لدى خلقه الأوّل[٦]، ولكنّ كمال المثال محفوظ له عند الانقضاء. وهذا يعني أنّه ينبغي عليه أن يحصل عليه بنفسه، عبر جهده الخاصّ، وهو يقتدي باللّه[٧]. فإنّ إمكانيّة هذا الكمال، التي أُسْدِيَت له منذ الابتداء عبر منـزلة الصورة[٨]، كان يجب عليه تحقيقها في آخر المطاف من خلال قيامه بأفعال، يتماثل بها تماثلاً تامّاً[٩]. ويؤكّد يوحنّا الرسول، ويزيد وضوحاً وبداهة، أنّ الأمر على ما ذُكِر، فيقول: «**يا أولادي الأحبّاء، لم يتبيّن بعد ماذا سنكون؛ غير أنّا**

---

٢ يعتقد أوريجانس أنّ ما لدى أفلاطون وسائر الفلاسفة الإغريق من إبداع وحكمة قد أخذوه عن الكتب المقدّسة. مثل هذه الحجّة دأب أرباب الأمّة اليهوديّة على شهرها في مجادلاتهم، ثمّ سار عليها، من بعدهم، أفذاذ المدافعين عن الإيمان المسيحيّ.

٣ تك ١: ٢٦. ٤ تك ١: ٢٧ي.

٥ نجد لدى إيريناوس تمييزاً يقرّه بين الصورة والمثال؛ ولكنّه لا يرى فيه رؤية أوريجانس. فالطبيعة، نفساً وجسداً، هي الصورة عنده؛ فيما الروح الفائق الطبيعة هو المثال. أمّا أكليمنضس الإسكندريّ فيغدق على اللفظين ما يغدق أوريجانس عليهما من معنى.

٦ أي الخلق المذكور في تك ١، وهو الخلق الذي يختصّ بالروح، حسب أوريجانس، فيما يختصّ الخلق في تك ٢ بالجسد.

٧ حول الاقتداء باللّه والتشبّه بالسيّد المسيح، أنظر ١-٦-٢؛ ١-٩-٦؛ ٣-٥-٧؛ ٤-٤-٤؛ ٤-٤-١٠.

٨ اعتبر جانسينيوس أنّ الصورة الإلهيّة لم تكن قطّ ليفقدها الإنسان، بالرغم من كلّ شيء، لأنّها عنده إمكانيّة متاحة نحو الكمال. ولكنّ ما في الفكرة المزيد؛ فإنّ قرابة ما قد نشأت بين اللّه والإنسان عبر الخلق. وذلك بأنّ أوريجانس لا يقيّد نفسه، بالواقع، بثنائيّة أرسطو: القوّة والفعل، كوجهين متقابلين للفعل نفسه، وإنّما بثنائيّة الرواقيّين التي تنبسط بدون انقطاع بين قطبَيها: الكلمة الذريّة، أي المنتشرة في أرجاء الكون، والفعل. فالكلمة الذريّة ليست قوّة، بل هي محتد كلّ فعل وبدؤه.

٩ يبرز أوريجانس هنا جانب الجهد البشريّ وحده، لا على سبيل الحصر والاستثناء، بل على محمل الحثّ والتحريض على السلوك الأخلاقيّ الحسن. وإذا ما قرّبنا ٣-٦-١ إلى ٢-٩-٢، من ناحية أخرى، أمكننا أن نستنتج الآتي: يقوم العبور من الصورة إلى المثال على الدنوّ شخصيّاً، من قبل الخلائق العاقلة، من الخير الذي أودعت إيّاه لدى خَلْقِها، بوساطة قرارها الحرّ، وعلى الاستمرار في التقدّم نحوه حتى التماثل وإيّاه في الوجود. لذلك، فالخلق ليس مجرّد عمل قام به الخالق ثمّ انقطع عنه، بل مسيرة تزخر بالعنفوان تعبر بوساطتها الخليقة من حالة البرارة الكامنة إلى إتقان الفضيلة، الذي يأخذ مثله في إدراك الحبور النهائيّ، المشابه لحبور البدء.

نعلم، إذا ما ظهر، أنّنا سنكون مثله»[١٠]. إنّه يتكلّم هكذا، بلا أدنى ريبة، على المخلّص[١١]، ويشير بكلامه وكلّه ثقة إلى منتهى الأشياء جميعها – فيقول إنّه لا علم له بها بعد – وإلى مماثلة اللّه المشتهاة، التي سوف تُمنَح على مقتضى كمال الاستحقاقات. إنّ الربّ نفسه، في إنجيله، يبسطها لا كأنّها واقعة في المستقبل، بل كأنّها حاصلة بشفاعته[١٢]، ما دام يتنازل هو نفسه فيسأل الآب إيّاها لأجل تلاميذه، إذ يقول: **أيّها الآب، أريد أن يكون هؤلاء حيث أنا**[١٣]. **وكما أنّنا، أنت وأنا، واحد، فليكونوا هم أيضاً واحداً معاً**[١٤]. بهذا يلوح أنّ المثال نفسه سوف يقطع أشواطاً، إن جاز القول، وأنّنا سنغدو نحن الذين على مثاله واحداً[١٥]، إذ لا جرم أنّ اللّه عند المنتهى، أو الانقضاء، إنّما هو كلٌّ في الكلّ[١٦].

فرضيّة انعدام الجسم في المنتهى

عند هذا الحدّ[١٧]، يتساءل قوم هل جوهر الطبيعة الجسميّة، حتّى إذا صَفَت صفاء

---

١٠ ١يو ٣: ٢. تجدر بالملاحظة رؤية أوريجانس هنا إلى المماثلة، فهي واحدة لدى التمثّل باللّه أو التمثّل بالمسيح، على حدّ سواء.

١١ قد يعجب المرء من منهج أوريجانس التفسيريّ في هذا الموضع: فإنّ فاعل «ظهر» في الآية المذكورة يجب أن يستدلّ إليه عبر سابقتها، من الوجهة النحويّة، وهو اللّه، لا المخلّص، كما ينتهي أوريجانس إليه! هذا من الناحية «الحرفيّة» التي يوليها المعلّم الفذّ شأناً كبيراً. ولكنّ تفسيره يستند، هنا، على ما يبدو، إلى الناحية «المنطقيّة»، أي المعنويّة.

١٢ أجل، بفضل دالّة المسيح التي له عند الآب نمسي أبناء معه، ونقتسم الميراث المُعَدَّ لنا، وننال نصيباً لنا في حياة الآب الخاصّة.

١٣ يو ١٧: ٢٤. ١٤ يو ١٧: ٢١.

١٥ الوحدة كمال، والتعدّد نقصان. هذه النظريّة الفيثاغوريّة قديمة في المذاهب الأفلاطونيّة؛ بيد أنّ وحدة الخلائق العاقلة في المنتهى مع اللّه خالقها لا تدلّ قطّ على ذوبان حلوليّ فيه.

١٦ ١كو ١٥: ٢٨.

١٧ نجد عند إيرونيمس ثلاثة مقاطع في مقابل مقطع روفينس هذا، تتناول مسألة انعدام الجسم في منتهى الزمان. مطلع المقطع الأول هكذا: «وعندما طفق يتكلّم على النهاية أضاف هذا»، أي الاستشهاد الآتي: «كما أسلفنا القول، إنّ البدء إذ يولد ثانية من المنتهى، يتساءل المرء هل تكون ثمّة أجسام، أم هل يجب العيش يوماً بدون جسم، حين تتلاشى الأجسام، وهل يجب الاعتقاد بأنّ حياة الكائنات المعدومة الأجسام لا جسم لها، كما هو اللّه على حدّ علمنا به. لا جرم أنّه إذا سمّى الرسولُ الأجسامَ كلّها مرئيّة، فإنّ حياة الكائنات المنعدمة الأجسام تكون بلا جسم لها».
أمّا المقطع الثاني فهذا مطلعه: «ومن ثمّ»، يليه الاستشهاد بأوريجانس: «إنّ ما يفوه به الرسول: «إن كلّ خليقة ستُعتَق من عبوديّة الفساد إلى حريّة مجد أبناء اللّه»، نفهمه هكذا: نقيم أنّ الخلقَ الأوّل خلقُ الكائنات

فأمست كلّها روحاً، لا تحول - كما يبدو - دون منزلة التماثل، بل دون الاتّحاد به، بحصر المعنى، ما دامت الطبيعة القابعة في جسم لا تلوح قادرة على التماثل والطبيعةَ الإلهيّة، ولا على اعتلانها واحدة معها، إذ إنّ الطبيعة الإلهيّة معدومة الجسم، بالطبع، في صلب كينونتها، ولا سيّما عندما تعلّمنا حقيقة إيماننا أنّه ينبغي الارتدادُ باتّحاد الابن مع الآب[١٨] إلى ذات طبيعتهما.

٣-٦-٢ فإنّنا إذ لنا وعد بأنّ اللّه سيكون كلاً وفي الكلّ ليس حريّاً بنا الاعتقاد، وهذا أمر منطقيّ، بأنّ الحيوانات والبهائم وذوات الأربع ستؤول إلى هذا المنتهى، لئلاّ يدلّ ذلك على أنّ اللّه موجود في الحيوانات والبهائم وذوات الأربع، وبأنّه ليس هو كذلك في الخشب والحجر، لئلاّ يقول قائل إنّ اللّه فيهما. وإنّنا نحسب أيضاً أنّ أيّ

العاقلة والمنعدمة الأجسام؛ وهو ليس عبداً للفساد، لأنّه لم يكتسِ بجسم؛ فإنّه حيثما وجد جسم لازمه الفساد. ثمّ إنّه سيُعتَق من عبوديّة الفساد عندما سيحظى بمجد ابن اللّه، فيكون اللّه كلاً في الكلّ». ربّما يحسن تصحيح نجريه على الجملة الثانية حتى ترد على هذا المنوال: «...وهو عبد للفساد، لأنّه يكتسي بجسم...». فإنّ النفي اللاحق بالشطر الأول من الجملة التباس ناجم عن الشبه بين لفظي «ليس»، و«الآن» اللاتينيّين؛ أمّا النفي الثاني فجاء إضافةً من أجل نزع اللبس الأول، وليس من الأصل.

والمقطع الثالث هذا مطلعه: «وفي الموضوع نفسه»، أمّا محتواه فيأتي هكذا: «تهيب بنا صلاة الربّ هذه لنؤمن بأنّ منتهى الأشياء جميعاً انعدام الأجسام: ... **كي يكونوا هم أيضاً واحداً فينا، كما أنّنا أنا وأنت واحد.** أجل، حريّ بنا أن نعرف ما اللّه، وما سيكون عليه المخلّص في المنتهى، وكيف يكون مثال الآب والابن موعوداً به للقدّيسين، حتى إنّ هؤلاء يمسون واحداً فيهما كما هما واحد فيما بينهما. فإمّا يتوجّب علينا أن نسلّم بأنّ إله الكون مكسوّ بجسم، ومحاط بمادّةٍ ما كما نحن محاطون بجسد، حتى يقيّض لنا أن نشبّه حياة القدّيسين في المنتهى بحياة اللّه. وإمّا نحن مرغَمون أن نقبل بأحد أمرين، لو كان هذا الأمر غير موافق لدى الذين يبغون خصوصاً أن يفكروا في مجد طبيعة اللّه التي لا منشأ لها، والتي تسمو على الأشياء جميعاً، وأن يرتابوا مهما ضؤل جلاله: فإمّا السأم من الحصول على مثال اللّه إذا كانت لدينا الأجسام نفسها على الدوام، وإمّا الإيمان بأنّنا سنحيا في حال اللّه نفسها إن نحن قد نلنا وعداً بالحياة بمعيّة اللّه في الحياة المغتبطة نفسها». ويردف إيرونيمس معلّقاً على ما تقدّم: «هذا كلّه دليل على ما يُعتقَد به في شأن القيامة، ويثبِّت اضمحلال الأجسام كلّها، بحيث إنّنا سنظهر بلا جسم، على نحو ما كنّا عليه في الابتداء، قبل أن نكتسي بأجسام ملبّدة».

يمكن القول بأنّ هذه النصوص تتّفق وما رام أوريجانس بسطه في موضوع انعدام الأجسام في المنتهى؛ فهي، بالتالي، ذات مصداقيّة على تنوّعها. لقد انهمك معلّم الإسكندرية بمناقشة حيثيّات المسألة، فاستعرض مداخلها ومخارجها حتى يستوفي معالجتها. وعلى عادته، يغرق في تقصّي المضامين حتى ليبدو لقارئه أنه يأخذ بأحد المناحي التي يتعرّض لها. إنّه يطرق انعدام الأجسام عند المبروءات في منتهى الأزمان، ولا يتشيّع لهذا الرأي كما ظنّ به إيرونيمس. ويردّ مسألة الإقامة فيها، إلاّ أنّه يرتدّ عنها، بالرغم من ميله إلى الاعتقاد بأنّ الكائنات ستحظى، في النهاية، بجسمٍ أثيريّ للعيش بجوار اللّه.

١٨ يو ١٠: ٣٠.

خبث لن يبلغ إلى هذا المنتهى، خشية أن يقرّ أحدهم عند القول بأنّ اللّه كلّ في الكلّ[١٩] أنّه يوجد أيضاً في إناء خبثٍ ما. ونحن نقول أيضاً، بلا مراء، إنّ اللّه في كلّ مكان، وإنّه في كلّ شيء، ونعني بهذا أنّه ما من شيء يمكنه أن يخلو من اللّه[٢٠]؛ إلاّ أننا لا نقول إنّه كلّ شيء، الآن، في ما هو يقيم فيه. لذا، يجب علينا أن نفحص بدقّة أكبر ما يعنيه كمال السعادة ومنتهى الأشياء جميعاً: فإنّ اللّه لم يأتِ قول به بأنّه في كلّ شيء وحسب، بل إنّه كلّ شيء أيضاً. فلنتساءلَنَّ ما عسى هذا اللفظ، كلّ شيء، يعنيه، عندما نقول إنّ اللّه سيكون في كلّ شيء.

٣-٦-٣ أعتقد أنّ هذا اللفظ الملحَق باسم الجلالة، وهو أنّ اللّه سيكون كلاً في الكلّ، يعني أيضاً أنّه سيكون كلاً في كلّ كائن[٢١]. ففي كلّ من الكائنات سيكون تعالى كلّ شيء فيه، وهذا يدلّ على أنّ كلّ ما من شأنِ إدراكٍ عاقلٍ أن يشعر به، ويفهمه، ويؤمن به بعد إذ يتطهّر من جميع موبقات عيوبه، وبعد إذ يرتحض تماماً من جميع سُحُب خبثه، هذا كلّه سوف يكون اللّه، فلا يقوى على شيء بعد إلاّ أن يشعر باللّه، ويفتكر باللّه، ويعاين اللّه، ويحوز اللّه؛ إنّ اللّه سيكون حركاته كلّها[٢٢]. على مثل هذا يكون اللّه حين ذاك كلاً. ليس ثمّة بعد استبيان الخبث من الصلاح، إذ لا خبث من بعد – فإنّ اللّه سيكون كلّ شيء له، هو تعالى الذي لا خبث فيه – ولن يشتهي ذاك من بعد أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشرّ[٢٣]، القائمة دائماً في الخير، الماثل لها اللّه كأنّه كلّ شيء. فإن يُصْلحِ المنتهى المثبَّتُ حسب الوضع الأوّل، وانقضاءُ الأشياءِ المسدَّدُ إلى بدئها، الحالةَ التي كانت عليها الطبيعة العاقلة، حينما لم يكن لها من داعٍ حتى تأكل من شجرة معرفة الخير والشرّ، يُصبِحْ ذاك الذي لا إله صالحاً سواه،

---

١٩ ١كو ١٥: ٢٨.

٢٠ العبارة موافقة في معناها لنصّ الكتاب، وهي ملائمة أيضاً لاعتقاد الرواقيّين. إنّ أوريجانس يعمد إلى استعمالها لأجل مجابهة أهل العرفان، ولا سيّما أتباع فالنتينس منهم. أنظر ٢-١-٣.

٢١ في أقلّ الاعتبارات، في الخلائق العاقلة. فإنّ اللّه يغدو لها موضوع تأمّل لا آخر سواه، وموضوع حبّ. وإذ التشديد على فرادة كلّ خليقة، وعلى ما تتمتّع به من حريّة، يُقصي أيّ شبه حلوليّة من معنى المقول، أي أنّ الخليقة لا تذوب كلّها في الجوهر الإلهيّ، حسب تصوّر الرواقيّين.

٢٢ أنظر ما ورد في ٢-٦-٦، في موضوع نفس المسيح التي أُحْدِرَت في الكلمة إحدار الحديد في النار، فيغدو ناراً. فإنّ كلّ ما تقوم به، أو تفكّر به، أو تلهج به، إلهيّ.

٢٣ تك ٢: ١٧. إنّ الذي أقيم في الخير، أي في حال البدء والمنتهى، يزلّ ما إن تبدر منه لفتة إلى التمييز بين الخير والشرّ. على هذا المنوال، يُعتَقد أنّ أوريجانس فسّر سقطة الخلائق العاقلة، في تك ٣.

هو اللّه الأحد، كلّ شيء، بل يكون كلّ شيء بعد إذ يَشْجُب كلَّ عاطفةِ خبث، مطهّراً إيّاها كي تتدرّج إلى النصاعة والنقاوة. وذلك، لا في بضع أناس وحسب، ولا في كثيرين منهم، وإنّما في الجميع، عندما لا يكون بَعْدُ موت[٢٤]، ولا شوكة الموت[٢٥]، ولا أيّ طيف شرّ قطّ. حينئذٍ، يكون اللّه حقاً كلّ شيء في الكلّ. لكنّ هذا الكمال وتلك السعادة، عند الطبائع العاقلة، يخال البعض أنّهما يستمرّان في طيّ الحالة التي أثرنا الكلام عليها، أي الحالة التي تحوز فيها الكائنات جميعاً اللّه، والتي يتمثّل فيها اللّه لها كأنّه كلّ شيء، إذا لم يُقصِها عنه اتّحادُها بالطبيعة الجسميّة قطّ. وفي ما سوى ذلك، يعتقدون أنّ اختلاط الجوهر الماديّ يحول دون مجد السعادة العظمى. بيد أنّنا قد بسطنا الكلام في هذا الموضوع[٢٦]، وجادلنا فيه جدالاً أوفر في الصفحات السابقة، بخصوص كلّ ما تمثّل أمام ذهننا.

---

٢٤ يريد به ربّما الموت الروحيّ، وهو الخطيئة، أوّل ما يريد، حسب تقديرنا. أنظر ٢-٨-٣.

٢٥ ١كو ١٥: ٥٥.

٢٦ إنّ هذا السطر الأخير إضافة وضعها روفينس لكي يختزل بها، كما هو بيّن، بسطاً موسّعاً لأفكار سبق التطرّق إلى الكلام عليها، على حدّ زعمه، تتناول موضوع انعدام الأجسام في المنتهى. إلاّ أنّ الخوض في هذا الموضوع لم يبلغ شأواً بعيداً، كما يرجى من مناقشة أوريجانس، واقتصر على معالجة حاسمة، باستثناء الفصول السابقة حيث جرى مناقشة الموضوع. ولكنّ إيرونيمس حفظ لنا مقطعاً يعدّه «حجاجاً مطوّلاً» خاص به أوريجانس في مسألة انعدام الأجسام ثانية، هذا مطلعه: «وإذ يناقش ثانية اختلافات العالمين، ويؤكّد أنّ بعضاً من الملائكة سوف يضحون أبالسة، وبعضاً من الأبالسة ملائكة أو أناساً، ثمّ بعضاً من الأنام على نحو معاكس أبالسة، وأنّ في وسع كلّ شيء أن يتحدّر من كلّ شيء، يرسي فكره خاتماً بهذه الكلمات».

أمّا النصّ الذي يورده إيرونيمس فهو الآتي: «لا مرية في أنّ المادّة لا توجد، بعد بضعة عهود، والأجساد لا تُخْلَق، وتنوّع العالم لا يشاد ثانية، بسبب إرادة الخلائق العاقلة المتنوّعة التي تلقّت في ذاتها، بعد السعادة التامّة حتى نهاية الكون، خبثاً حملها على أن تنقلب إلى حالة مضادّة، إذ لم تشأ أن تحافظ على حالها الأولى، وتحوز السعادة التي لا تفنى. لا ينبغي أن يجهل المرء أنّ كثيرين من الخلائق العاقلة يحفظون الحال الأولى، حتى العالمِ الثاني والثالثِ والرابع، ولا يركنون إلى التبدّل؛ وأنّ آخرين يفقدون نزراً يسيراً من حالهم السابقة، حتى إنّهم يَبدون كأنّهم لم يكادوا يفقدون شيئاً، وبعضاً يُزَجّ بهم في مقرّ الهاوية من جرى سقطة مهلكة. إنّ اللّه، المدبّر كلّ شيء، يعلم عند خلق العالم أن يتصرّف بالأوقات المناسبة والأسباب، التي توطّد وتطلق الولاية على العالم، في شأن كلّ من الخلائق وعلى حسب إحسانه، بحيث إنّ من فاق بضلاله الآخرين جميعاً وساوى بين نفسه وبين ما هو أرضيّ يضحي إبليساً في عالم آخر يُنشأ فيما بعد، رأسَ جِبْلة الربّ، ليُهزأ به على يد الملائكة، الذين فقدوا إحسان البدء».

ويعلّق إيرونيمس على هذه المقولات بنصّ مقتضب، ويقول: «ماذا تراه يحاول أن يبرهن عبر هذه المقولات إلاّ أنّ الأنام الخطأة في هذا العالم يمكنهم أن يمسوا أبالسة وشياطين في عالم آخر؟ وبالعكس من هذا، أنّ الذين هم أبالسة الآن يمكنهم أن يُجبَلوا ثانية ملائكة وبشراً، في عالم آخر؟».

٣-٦-٤ القيام في جسم روحيّ عند المنتهى

وإذ نجد[٢٧] لدى الرسول بولس كلاماً على جسم روحي[٢٨] فلنبحث، على قدر طاقتنا، عمّا يجب علينا الاعتقاد به في هذا الموضوع. فإنّنا نحسب، بما يقوى إدراكنا على فهمه، أنّ سمة جسم روحيّ حقيق بها أن تخوّل النفوس القدسيّة والمكمّلة أن تنزل فيه، لا هي وحدها فقط بل تلك المخلوقات جميعها أيضاً[٢٩]، التي ستُعتَق من عبوديّة الفساد[٣٠]. والرسول يقول في هذا الجسم: **إنّ لنا مسكناً لم تصنعه يدُ بشر، أزليّاً، في السماوات**[٣١]، أي في منازل الأولياء. ويمكننا أن نستشفّ من هذا سمات هذا الجسم: الطهر، والرهافة، والمجد، لو قابلنا بينه وبين تلك الأجسام التي هي مع كونها، الآن، أجساماً سماويّة ومنيرة لامعة، قد صنعَتْها يده، ويمكن أن تُرى[٣٢]. أمّا عن ذاك، بالمقابل، فيقال إنّه مسكن لم تصنعه يد بشر، أزليّ في السماوات، فإذا كان **ما يُرى مؤقّتاً، وما لا يُرى أزليّاً**[٣٣]، يتفوّق الذي لا يُرى، الذي لم تصنعه يد بشر، بل هو

هنا أيضاً، يمكن ملاحظة انحياز الناقل، إيرونيمس، لدى بسطه استشهاده بأقوال أوريجانس، فهو يقسو بالتأكيد تارة، كما عندما يُقحِم في استشهاده عبارة: «لا مرية...»، وأيضاً: «لا ينبغي أن يجهل المرء...»، ويحسم الفهم تارة أخرى، كما عندما يعلّق على الاستشهاد بعبارات يتطلّع بها إلى تفسيره تفسيراً! فإنّ مثل هذه البيّنات تنزع عن الاستشهاد صبغته الجدليّة، أو النقاشيّة، لو جاز القول، وتظهره نصّاً مثبتاً يحمل مواقف في طيّاته؛ وهو أمر خاطئ.

من ناحية أخرى، تجد في ٢-٣-٣ نقاشاً يخوض فيه أوريجانس في مسألة السقوط ثانية من السعادة، يصحبه خلق أجسام جديدة. كذلك الأمر، تجد في ١-٦-٢ حديثاً عن انقلاب ملائكة وأناس شياطين في عالمين آخرين، ثمّ انقلاب شياطين أناساً وملائكة في عالم آخر؛ أنظر أيضاً ١-٧-٥؛ ١-٨-٤.

٢٧ ابتداءً من هذا الموضع، يشرع أوريجانس ببسط فرضيّته الأخرى في مسألة الإقامة في جسم روحيّ، أو أثيريّ، عند منتهى الأزمان والعالمين. إنّه يسير بمحاذاة ما سبق فقال في ٢-٣-٣، وفي ٢-٣-٦، وأيضاً ٢-٣-٧. فالمفهوم الرواقيّ حول المادّة التي لا شكل لها يمسي وسيلة كلام عنده لدفع حجّته إلى الأمام. إنّها مادّة تتّخذ شكلها على وفق السمات المبدّلة التي تنطلي عليها فتحوّلها؛ راجع ٢-١-٤؛ ٣-٦-٧.

٢٨ ١كو ١٥: ٤٤.

٢٩ إنّ أوّل ما يُطبَّق مفهوم الجسم الروحيّ عليه الجسد القائم (٢-٣)، ثمّ سائر الخلائق حسب رو ٨: ٢٠-٢١، أي الملائكة والشياطين والكواكب (١-٧-٥؛ ٢-٩-٧؛ ٣-٥-٤).

٣٠ رو ٨: ٢١.

٣١ ٢كو ٥: ١.

٣٢ يريد الكواكب، التي هي ذات جسم، وبالتالي فانية، إذ «قد صنعتها يده». أنظر التقارب بين ٢كو ٤: ١٨ و ٥: ١ في ٢-٣-٦.

٣٣ ٢كو ٤: ١٨.

أزليّ، على تلك الأجسام كلّها التي نراها على هذه الأرض، وفي السماوات، التي تمكن مشاهدتها. انطلاقاً من هذه المقارنة، في الوسع التكهّن برونق الجسم الروحيّ، وسنيّه، وبريقه. وإنّه لصادقٌ القول، كما هو مكتوب، **أنّ ما لم تَرَه عين، ولا سمعت به أذن، ولا خطر على قلب بشر، ما أعدّه اللّه للذين يحبّونه**[٣٤]. لا جرم أنّ طبيعة هذا الجسم، جسمِنا على حسب مشيئة اللّه التي أبدعته على حاله، قادرةٌ على البلوغ بفعل المبدع إلى سمة جسم مرهف جدّاً، وطاهر للغاية، وسنيّ كثيراً، على حسب ما توجبه حال الأشياء وتتطلّبه استحقاقات الطبيعة العاقلة. أجل، عندما احتاج العالم إلى تنوّع وتباين، استَوْدَعَتِ المادّةُ ذاتَها جابلَها بانقيادٍ تامّ، في أشكال الأشياء المختلفة وأصنافها[٣٥]، بما أنّه ربّها وبارئها، كي يستقطع منها أوجهاً متباينة من الكائنات السماويّة والأرضيّة. لكن، حينما تنشئ الكائنات كلّها تخفّ إلى أن تغدو واحداً كما أنّ الآب واحد والابن[٣٦]، يجب على المرء أن يعقل حكماً أنّه حيث الجميع واحد ليس اختلاف من بعد[٣٧].

٣-٦-٥ بَوار الموت وعودة بناء الجسد

لهذا السبب، والحقّ يقال، سوف يَبيد العدوُّ الأخير المدعوّ موتاً[٣٨]، كما هو مكتوب، حتى إنّه لن يكون بعدُ أيّ شؤم إذ لا موت من بعد، ولا اختلاف، إذ لن يكون ثمّة عدوّ. بل يجب فهم بوار العدوّ الأخير هذا لا بأنّ مادّته التي جبلها اللّه ستفنى، وإنّما بأنّ قصده وإرادته المتربّصة بالعداء، المتحدِّرَين منه لا من اللّه، سيتلاشيان. إنّه يَبيد،

---

٣٤ ١كو ٢: ٩.

٣٥ أنظر ٢-١-٢؛ ٢-١-٤.

٣٦ يو ١٧: ٢١.

٣٧ أنظر ٣-٦-٨. لا يعني قوله هذا اضمحلال الأفراد، وتلاشيهم، لأنّ مبدأ التفرّد فيما بين الكائنات العاقلة لا يكمن في المادّة العديمة الشكل، بالنسبة إلى أوريجانس، وإنّما في القدرة على القرار بحريّة. وهذه القدرة المدعوّة حريّة الاختيار، أي طاقة على الحكم بحريّة في الأفعال والأمور، ثمّ اتّخاذ القرار المناسب، تتمتّع بها الكائنات العاقلة على أنواعها. وما تَميُّزُ كلِّ كائنٍ منها إزاء الآخر سوى نتيجة عمل حريّة قراره (٣-٦-٧). كذلك، ثمّة مبدأ آخر لدى أوريجانس يتفرّد به الكائن على امتداد زمن وجوده؛ أنظره في ٢-١٠-٣، الحاشية ١٩، حيث الكلام على ثلاث طرق يقيِّض فيها للأجسام بأن تتفرّد. أمّا في أمر حريّة الاختيار نفسها فالاتّحاد الذي تدعى إليه إنّما هو وحدة مشيئة، ووحدة ودّ خالص؛ ويعمد أوريجانس إلى يو ١٧: ٢١ دعماً لرؤيته هذه، وهو المقطع عينه الذي استند إليه أيضاً عند إقامته البرهان على حالة الخلائق العاقلة في المنتهى أنّها تكون بلا جسم.

٣٨ ١كو ١٥: ٢٦.

إذاً، لا لكي يضمحلّ، وإنّما كيلا يكون عدوّاً من بعد، ولا موتاً[٣٩]. فإنّه لا شيء غير مستطاع، بالحقيقة، لدى الجبّار[٤٠]، لا شيء غير قابل الشفاء لدى الخالق، لأنّه قد صنع الأشياء جميعاً كي توجد، وما صُنع لكي يوجد لا يمكنه أن يكفّ عن الوجود. لذا، إن طرأ عليها تبدّلات وتباينات[٤١] فإنّما ذلك لأجل أن تفضي إلى حال فضلى، أو أسوأ، طبقاً لاستحقاقاتها. لكنّ الكائنات التي برأها اللّه حتى توجد وتدوم لا يمكن أن تلقى حتفها في صميم جوهرها[٤٢]. فإن سرى بين الرعاع اعتقاد بأنّ الكائنات تفنى، لا يترتّب على ذلك أنّ قاعدة الإيمانِ والحقِّ تُسَلِّم بأنّها قد فنيت. وإن كان جسدنا،

---

٣٩ يمكن الاستشهاد بهذا النصّ لإثبات دعوى أوريجانس بهداية الشيطان وعوده عن غيّه. لا شكّ أنّ أوريجانس لا يأتي هنا على ذكر الشيطان نفسه، وإنّما كلامه على الموت والعدوّ الأخير يدلاّن عليه دلالة: إنّه كائن ذو مادّة، لا مفهوم مجرّد. وما سوف يطرأ عليه لا التلاشي، وإنّما زوال القصد والإرادة فيه، أي الحيلة والدهاء اللذين يوقع بالناس بواسطتهما في حبائل الذلّ. وقد أمسى أوريجانس عرضة لكثير من الانتقادات بسبب تأكيده هذا (إيرونيمس، ثيوفيلس الإسكندريّ، أوغسطينس). ولكنّ ما نقرأه في ١-٦-٣ يناقض مقولته هذه، في هذا الموضوع، ويجعل منها رأياً، لا عقيدة ثابتة. فهو يتساءل ليس إلاّ حول اهتداء الأبالسة، وتأصّل الخبث والشرّ في النفس حتى لتصبح طبيعة فيها. على كلّ حال، فهم معاصرو أوريجانس مقولته هذه التي نحن بصدد شرحها فهماً خاطئاً إذ علّموا بأنّها تنادي بخلاص الشيطان. وقد أجاب أوريجانس عنهم في رسالة كتبها إلى أصدقاء له في الإسكندريّة، حفظها لنا إيرونيمس نفسه، وروفينس أيضاً، في نصّ متقارب الألفاظ، هذا مضمونه: «ينسب إلينا بعض الذين يلذّ لهم أن يتحيّنوا فرص المنازعات، وإلى معتقدنا، تجديفاً... إنّهم يقولون بأنّ أبا الدهاء والهلاك، أبا الذين هم مُقصَون من ملكوت اللّه، يمكنه أن يخلص. هيهات أن يقول بهذا حتى امرؤ مخبول العقل».

تبقى مسألة خلاص الشيطان معضلة، إذاً، في ذهن أوريجانس نفسه، ما دام يلمّ في كتاب **المبادئ** بخلاف هذا عينه، إذ يتساءل حول تأصّل الخبث حتى ليصبح طبيعة. أمّا سوى ذلك فيجب الاعتقاد بأنّه بادر إلى تبديل موقفه إزاء هذه المسألة، بعد انقضاء عدّة سنوات، عندما دوّن رسالته المذكورة آنفاً.

٤٠ إنّ جبروت الكلمة يقوى، بالتالي، على الخطيئة. وجبروته هذا لا يفني ما برأه سابقاً، وجعله حيّاً. وفي هذا المعتقد اعتراض ظاهر ضدّ أصحاب العرفان، القائلين ببوار المادّة بسبب خساءتها. أمّا بالنسبة إلى أوريجانس فالخير وحده يوجد، وما سواه إن هو شيئاً آخر إلاّ نقصاناً وانتقاصًا من مقداره، لا وجود له في ذاته؛ هذا هو الشرّ في عيني أوريجانس (١-٣-٨). لذلك، فإنّ الشرّ حالة عابرة؛ إنّه ناتج من الإرادة وصناعة الخليقة العاقلة؛ مصيره الزوال، لأنّ اللّه لم يصنعه، أمّا الخليقة فتبقى في الوجود بسبب الذي أوجدها.

٤١ أنظر ٢-١-٢؛ ٣-٦-٣. يتناغم هذا مع نظرة أوريجانس إلى المادّة (٢-١-٤؛ ٣-٦-٧).

٤٢ تُظهر هذه الجملة مدى التفاؤل الواسع الذي يكسو نظرة أوريجانس إلى اللاهوت. وفيها، بلا شكّ، صدى للآية حك ٢ :٢٣-٢٤ : «لأنّ اللّه خلق الإنسان خالداً، وصنعه على صورة ذاته. ولكن، بجسد إبليس دخل الموت إلى العالم».

أخيراً، يفنى بعد الموت، حسب الجهّال والكفّار[٤٣]، فلا يبقى شيء قطّ من جوهره، كما يزعمون، إلاّ أنّنا ندرك وحسب، نحن المؤمنين بقيامته، أنّ الموت يُحْدِث ثمّة تبدّلاً، بل إنّنا واثقون باستمرار جوهره، وبانبعاثه ثانية لكي يعيش، في وقت ما، إن شاء الخالق، فيتعرّض لتبدّل آخر أيضاً. فإنّ ما كان من قبل جسداً أرضيّاً[٤٤]، مجبولاً من صلصال، ومنحلاً من جرى الموت، ثمّ صائراً رماداً وتراباً - إذ يقول الكتاب: **أنت تراب، وإلى التراب تعود** [٤٥]- سوف يقوم من بين التراب، ولا يني يصعّد بعد ذلك أبداً في تقدّمه، على وفق ما تقضي فيه استحقاقات النفس الحالّة فيه، حتى يبلغ مجد الجسد الروحيّ[٤٦].

٣-٦-٦ ... ويكون اللّه كلاً في الكلّ

فيجب الاعتقاد بأنّ مادّتنا الجسميّة هذه سوف تؤول إلى هذه الحال متى أعيد بناء كلّ شيء لكي يكون واحداً، ومتى أضحى اللّه كلاً في الكلّ[٤٧]. لا يتوهمَنَّ امرؤ أنّ هذا سيُنجَز بطرفة عين، بل رويداً وجزئيّاً وتباعاً، عبر قرون لا حدّ لها ولا قياس[٤٨]، حينما يتمّ الجزاء والإصلاح بدون حسّ، وشيئًا فشيئًا. فإنّ بعضهم يأتون في المقدّمة،

---

٤٣ كان الاعتقاد بقيامة الأجساد مهمّة شاقّة لمن يروم حمل الإغريق على القبول بها، كما يظهر الأمر جليّاً لدى محاولة بولس في أثينة (أع ١٧ : ٣٢). لذا، فالجهّال الذين يرد ذكرهم هنا ليسوا بأولئك السذّج من المسيحيّين، الذين صوّروا القيامة لأنفسهم تصويراً مادّياً، فعاب بولس الأمر عليهم (٢-١١-٢). إنّهم، بالأحرى، بعض الذين أخذوا بانعدام الأجسام في المنتهى، وتمسّكوا بالاعتقاد به، ولا سيّما أتباع العرفان منهم الذين طفقوا يصرّون على انعدام المادّة كذات توجد الكائنات بوساطتها.

٤٤ ١كو ١٥ : ٤٤ي.

٤٥ تك ١٨ : ٢٧؛ ٣ : ١٩.

٤٦ تبدو القيامة انخطافاً تنجذب به الوقائع السفليّة نحو العلويّة: فالجسد، وهو القسم الأدنى من النفس، يلتحم بالقسم الأعلى منها، الذي يتّصل بدوره بالربّ، ويلتحم به حتى يكون واحداً معه. أنظر في موضوع التغيّرات التي قد يعبر بها كلّ جسم ماديّ ٢-٣-٢؛ ٢-١٠-٣. أمّا المقطع الذي نتناوله هنا بالشرح فيبرز ثلاث مراحل يحصل التغيّر فيها: مرحلة الجسد الأرضيّ، ومرحلة التراب والصلصال، ثمّ مرحلة الجسد الروحيّ. في هذه المرحلة الأخيرة، لا يلبث الجسد الروحيّ يتنقّى شيئاً فشيئاً وهو يرتقي في السماء؛ أنظر ٢-١١-٧؛ ٣-٦-٩.

٤٧ يو ١٧ : ٢١؛ ١كو ١٥ : ٢٨.

٤٨ ١-٦-٣؛ ٣-١-٢٣. تجدر الملاحظة الآتية: إنّ أوريجانس لا ينفكّ يعتقد بأنّ دهوراً لا عدّ لها ضروريّة للمخلوقات، حتى تطهّر من خطاياها. ولا يزال يفسّر آيات الكتاب، ما جاء فيه بشأن السبوت والسنوات السبتيّة، انطلاقاً من فكرته تلك.

ويصبون إلى الكمال وهم يهرعون[٤٩]، فيما يلحق بهم آخرون عن كثب، ثمّ يتعقّبهم أخيراً فريق آخر، أبعد شأواً. على هذا المنوال، وعبر جمّ غفير من الدرجات يتألّف من أولئك الذين يسعون فيتصالحون مع اللّه، الذين كانوا أعداء من قبل، يصل بنا الأمر إلى الموت، العدوّ الأخير[٥٠]، وإلى ملاشاته، كيلا يكون عدوًّا من بعد[٥١].

طبيعة الجسم الروحيّ

حينما تستقرّ النفوس العاقلة[٥٢] بأسرها في هذه الحال، تُقاد طبيعة جسمنا هذا، هي أيضاً، إلى مجد الجسم الروحيّ. فكما أنّ بعضاً من الطبائع العاقلة، على حسب ما نرى، أعني بها تلك التي عاشت عيشةَ خزيٍ من جرى آثامها، لا يختلف عن بعضٍ آخر منها قد استُدعِي إلى السعادة بسبب استحقاقاته الحميدة – ولكنّنا نعاين النفوس الخاطئة قبلاً قد استُدعِيَت على أثر اهتدائها ومصالحتها مع اللّه، إلى السعادة ثانية – كذلك يجب التفكير بشأن طبيعة الجسم. فالجسم الذي نحوز عليه الآن بما له من فظاظة وفساد وعلّة ما هو بغير الجسم الذي سوف نحوز عليه حين ذاك، لدى عدم الفساد، والقوّة، والمجد؛ وإنّما سيكون هو عينه وقد نَفَضَ عنه علله التي يشكو منها الآن، وسينقلب ممجّداً إذ يغدو روحيّاً، حتّى إنّ ما كان إناءَ هوانٍ سيلبث بتنقيته إناء للكرامة[٥٣]، ومسكناً للسعادة. ويجب الاعتقاد بأنّه سوف يوجد دائماً في هذه الحال، على نحو لا يتغيّر، بمشيئة الخالق[٥٤]. وإنّنا نرى ضمانة لهذا في قول بولس الرسول هذا: **ولنا مسكن لم تصنعه يد إنسان، أزليّ، في السماوات**[٥٥].

---

٤٩ ٢-١١-٦؛ ٣-١-١٧؛ ٣-٥-٨. إنّ التفاوت في إقبال الكائنات العاقلة على الاهتداء سبب مباشر لتفاوت أحوالها.

٥٠ ١كو ١٥: ٢٦.   ٥١ ٣-٦-٥.

٥٢ يبسط أوريجانس هنا نظرته الأحاديّة الرؤية إلى الكون والإنسان على حدّ سواء، بطريقة يلخّص بها مضمونها. فإنّ للخلائق العاقلة كلّها طبيعة واحدة، والمادّة بحدّ ذاتها ذات طبيعة واحدة أيضاً. أمّا طبيعة الخلائق فتكون متنوّعة بناء على استخدام الخلائق المتنوّع لحريّة اختيارها؛ وأمّا طبيعة المادّة فتتنوّع متباينة، بناء على الأحوال التي تؤوي الخلائقُ إليها أوضاعَها وهي في أجسامها.

٥٣ رو ٩: ٢١. أنظر ٣-١: ٢١-٢٤.

٥٤ لو صدق أنّ هذه العبارة وضعها أوريجانس فيجب الانتباه إلى مناقضتها لما قاله في ٣-٦-٣، بشأن الخطايا التي يمكن أن يقع فيها المغبوطون. ولكنّ نظرة نقديّة تتيح لنا أن نلاحظ ما يأتي: لقد ربط أوريجانس كلامه على آثام تقع مجدّداً على يد المغبوطين بتضاعيف نظريّته بخصوص انعدام الأجسام في منتهى الأزمان، وهي نظريّة ذات جذور أفلاطونيّة؛ فيما ربط كلامه على استقرار نهائيّ تخلد إليه النفوس بنظريّة قيامة الأجساد الممجّدة وثبات حالها تلك؛ وهي نظريّة ذات أصول مسيحيّة. على كلّ حال، إنّ كلاًّ من النظريّتين المتناقضتين اللتين تجري مناقشتهما في هذا الفصل يستتبع نتائجه المترتّبة على الأخذ به في أثناء المعالجة.

٥٥ ٢كو ٥: ١.

أجل، لا يستسيغ إيمان الكنيسة ما يتفوّه به بعض حكماء الإغريق، ألا وهو أنّ ثمّة جسماً خامساً، علاوة على هذا الجسم المركّب من أربعة عناصر، جسماً يفترق عن جسمنا كلّ الافتراق، مغايراً له[٥٦]. فإنّنا لا يمكننا العثور على أقلّ إلماح إلى شيء من هذا في الأسفار المقدّسة؛ كما لا يُسَوِّغ منطق الأمور القبول به، ولا سيّما وإنّ القدّيس الرسول يؤكّد جليّاً أنّ ما سوف يُمحَض القائمون من الموت ليس بأجساد جديدة، بل يحصلون على الأجساد عينها التي قد نالوها وهم بعد في قيد الحياة، متحوّلة من الأسوأ إلى الأفضل؛ فهو يقول بالحقيقة: **يُزرَع جسد حيوانيّ، ويقوم جسد روحانيّ، وأيضاً يُزرَع بفساد، ويقوم بلا فساد، يُزرَع بضعف ويقوم بالقوّة، يُزرَع بالمهانة ويقوم بالمجد**[٥٧]. وذلك بأنّه كما يسير امرؤ من حال سابقة، من إنسان حيوانيّ، عاجز عن الإصاخة إلى ما هو من روح اللّه[٥٨]، حتى يبلغ، بفضل تهذيبه، إلى أن يمسي روحانيّاً فيقضي في الأمور جميعاً دون أن يقضي فيه أحد[٥٩]، كذلك ينبغي التفكير في ما من وضع الجسد: إنّ الجسد عينه المدعوّ الآن حيوانيّاً، من حيث إنّه أداة النفس، سوف يتطوّر من حيث إنّه أداة للروح، متى استوت النفس المتّحدة باللّه وإيّاه روحاً واحداً[٦٠]، فيبلغ حالاً وسمة روحانيّتين. إنّ هذا الأمر ممكن، كما بيّنّاه مراراً، ذلك بأنّ طبيعة الجسم قد جبلها الخالق على نحو تستطيع فيه أن تلتحف على رسلها بأيّ من السمات تباعاً، حسب مرضاة اللّه أو إملاء الظروف.

٣-٦-٧ الطبيعتان الجسميّة وغير الجسميّة

يستند هذا الحِجاج بكامله إلى خلق اللّه طبيعتين سويّتين[٦١]: طبيعةٍ ترى، أي جسميّة،

---

٥٦ يريد به الأثير الذي أكّد أرسطو على وجوده. وإذا كان أوريجانس يرفض بشكلٍ قاطع وجود هذا العنصر الخامس، المختلف كلّ الاختلاف عن سائر العناصر الأربعة، فالسبب عنده عدم تجانس هذه النظرة مع نظرته الأحاديّة المشار إليها أعلاه، الحاشية رقم ٥٢. ومع هذا، فإنّ أوريجانس يقبل بالأثير سمة، لا جوهراً أو ذاتاً، تأوي إليها الأجسام متى بلغت درجة عليا من التنقية، حتى لتصبح عديمة الفساد؛ وهو ما كان تلامذة أرسطو يعزونه إلى هذا العنصر الخامس؛ أنظر في هذا الموضوع ٢-٣-٧؛ ٢-١-١. أمّا أوريجانس فيخصّ السماوات وما تحتويه بهذا اللفظ، وجسد يسوع الممجّد في السماء، أيضاً. إنّه ينسبه كذلك إلى أجسام الملائكة، والقائمين من الموت.

٥٧ ١كو ١٥: ٤٤، ٤٢، ٤٣.   ٥٨ ١كو ٢: ١٤.

٥٩ ١كو ٢: ١٥. في العبارة غمز من جانب أتباع فالنتينس، الذين يمايزون بين الطبائع ويقرّون عدم تحوّلها من حال إلى أخرى.

٦٠ ١كو ٦: ١٧.

٦١ يلاحظ أنّ أوريجانس أخذ عن الرواقيّين نظرتهم إلى الذات الروحيّة، المكوّنة من أسّ عديم الشكل، ولكنّه يكتسي بأشكال مختلفة على حسب لواعج الإرادة المختلفة، والحرّة. هذا مع يقين أوريجانس الثابت بنظرة

وطبيعة لا تُرى، لا جسم لها. بيد أنّ هاتين الطبيعتين تصيبهما تغييرات شتّى: فالتي لا تُرى، وهي طبيعة عاقلة، يتبدّل ذهنها ونطقها إذ إنّها ذات اختيار حرّ. لذا، فهي تقيم تارة في الصلاح، وطوراً في نقيضه؛ ولكنّ الطبيعة الجسميّة يصيبها تغيير في جوهرها[٦٢]. من أجل هذا، مهما كان شأن ما يشاء بارئ الأشياء جميعاً، أي اللّه، أن يجبله عليه، أو أن يصنعه فيه، أو أن يعالجه وفقه، فإنّ المادّة رهن بنانه. فهو قادر، بالتالي، أن يحيله إلى شكلٍ آخر، أو مظهر آخر، وأن يحوّله إليه، على حسب ما تقتضيه استحقاقات الأمور. والنبيّ يفصح عن هذا جليّاً بقوله: **اللّه الذي برأ الأشياء كلّها، ويحوّلها**[٦٣].

٣-٦-٨ لا جرم أنّه حريّ بالمرء أن يتساءل حينما يمسي اللّه كلاً في الكلّ[٦٤]، عند انقضاء الأشياء كلّها، هل تحوز طبيعة الأجسام بمجملها حينئذٍ صورة واحدة[٦٥]، وتقتصر مزيّة الأجسام على الإشعاع في المجد الذي لا يوصف، والمنسوب إلى الجسم الروحيّ، على ما يجب التفكير به. لئن نفهم فهماً صائباً ما كتبه موسى في مطلع فرقانه أن **في**

أفلاطون إلى هذه الذات عينها، الروحيّة، إنّها جوهر بلا جسم يحتبسه فيه (٣-١-٢٢). أمّا الطبيعة الأخرى، المادّيّة، فإنّها توائم بين الكائنات العاقلة والأجسام التي تطابقها على مقتضى الظروف المختلفة. أنظر، على كلّ حال، ١-٧-١؛ ٢-٢-٢؛ ٤-٤-٨، بشأن الجسديّ، وعديم الجسد.

٦٢ ربّما يبغي أوريجانس القول بأنّ الطبيعة المادّيّة قادرة أن تصطنع أجساماً متباينة. وفي سائر الأحوال، يتكلّم أسفل على أشكال المادّة المتنوّعة، وعلى مظاهرها المختلفة.

٦٣ عا ٥:٨. من المشاقّ العظمى أن يقوم المرء بتقييم فكر أوريجانس الذي يصوغه في مسألة الطبيعتين؛ فهو تارة متأرجح، ثمّ غير واثق من طرحه، تارة أخرى. فمن جهة، لو أخذ بانعدام الأجسام، وهي نظريّة أفلاطون، غدا الوصل بين الطبيعتين عارضاً وخارجيّاً. ذلك بأنّ الطبيعة المادّيّة، أي الجسم، توجد في مرحلة من المراحل للضرورة، أي لأجل أن تتيح للكائنات العاقلة أن تعبر في ترحالها بين حالة وحالة أخرى (٢-٣-٣؛ ٣-٦-٣). مقابل هذا، نجد أنّ أوريجانس ينشئ علاقة جوهريّة ولازمة لو أخذ برؤية بولس، إذ إنّه يتحدّث عن المكوث في جسم روحانيّ، بعد الموت، سماويّ لم تصنعه يد؛ إنّ هذا الجسم يتيح للكائنات العاقلة أن توجد؛ إنّه علامة خضوعها للتبدّل (٢-٢-٢؛ ٤-٤-٨). إنّ ما تجدر هنا الإشارة إليه أنّ أوريجانس قد عثر على فكرة «الأوخيما»، أي العَرَبة، مفهوماً بين سائر المفاهيم التي اقتبسها لدى الأفلاطونيّة المقسطة، كمصطلح يعبّر عن غلاف للنفس، عن روح مادّيّة تكتنف الأنفس، فأفاد منه جدّاً.

٦٤ ١كو ١٥:٢٨.

٦٥ ٣-٦-٤، الحاشية ٣٧، يمكن ربط هذا النصّ بالاتّهام الذي يرمي به يوستينيانس أوريجانس، سنة ٥٤٣، بشأن الكلام على جسد ممجّد مستدير الشكل.

البدء خلق اللّه السماء والأرض[٦٦]، فإنّما ثمّة بدء الخليقة بأسرها[٦٧]، وهو بدءٌ إليه يرجع منتهى الأشياء كلّها وانقضاؤها، أي أنّ تلك السماء وتلك الأرض هما مسكن الأتقياء ومعقلهم، حتى إنّ الأولياء والودعاء يرثون أولاً هذه الأرض، ما دام الناموس يعلّم بذلك، والأنبياء والإنجيل[٦٨]. وفي تلك الأرض، كما أعتقد، سوف توجد نماذج صادقة وحيّة عن الرسوم التي كان موسى يلقّنها في ظلّ الناموس. لهذا يقال إنّ الذين خدموا تحت الناموس إنّما كانوا يخدمون صورة الوقائع السماويّة وظلّها[٦٩]. ولموسى هذا عينه قد قيل: **إحتَطْ لنفسك كي تصنع كلّ شيء حسب النموذج، وعلى مثل ما أظهر لك على الجبل**[٧٠]. لهذا، يبدو لي أنّ الناموس كما أنّه كان مؤدّباً على هذه الأرض[٧١] للذين كان ينبغي عليهم أن يُقادوا به إلى المسيح، بسبب التعليم والإرشاد الذي كان يسديه إليهم، لكي يستطيعوا على رسلهم أن يتقبّلوا معرفة المسيح الكاملة كلّها، بعد أن نالوا بالناموس علمهم، كذلك تلك الأرض[٧٢] التي ينزل الأولياء فيها تتغلغل فيهم وتهذّبهم أولاً، إذ تلقّنهم الناموس الأبديّ[٧٣]، لكي يستطيعوا على يسرهم

---

٦٦ تك ١:١.

٦٧ يلمح أوريجانس إلى التمييز الذي أشار إليه في ٢-٦:٣-٧، بين الأرض المذكورة في تك ١:١، واليابسة التي ورد ذكرها في تك ١:١٠، وبين السماء التي يتحدّث عنها تك ١:١، والقبّة السماويّة المنوّه بها في تك ١:٨، وغرضه من هذا أن يفسّر بدء تكوين خلق المنزل السماويّ، حيث تلبث الخلائق العاقلة في مطلع وجودها ونهايته. أنظر أيضاً ٢-١١: ٦-٧.

٦٨ تث ٤:٣٨؛ مز ٣٦:١١؛ متى ٥:٤.

٦٩ عب ١٠:١. راجع ١-١-٤.

٧٠ خر ٢٥:٤٠. إنّ العبور من هذه الفانية إلى الخالدة شبيه بالعبور من الحرف إلى الروح. لا شكّ أنّ الحديث عن الصورة والمثال يرجع بنا إلى فكر أفلاطون، حيث عالم المادّة صورة عن عالم الروح. ولكنّ أوريجانس يتمسّك بعالم واحد، رغم أخذه بفكرة أفلاطون هذه (٢-٣-٦). إنّه قريب جدّاً من الرؤية الغنوصيّة في هذا.

٧١ غلا ٣:٢٤.

٧٢ يريد بها الأرض الخالدة، والحقيقيّة. إنّها مرحلة على درب الصعود نحو اللّه. ومن الجدير بالتنويه أنّ الوصف الذي يرسمه أوريجانس للأماكن السماويّة والمنازل التي سوف يرتادها الأولياء والأتقياء (٢-٣-٧؛ ٢-١١-٥) يندرج ضمن رؤيته الزاخرة بالعنفوان للعلاقة بين اللّه وأولئك المحظيّين الأوفياء. فهم يرتقون من حالة إلى أخرى تتقدّم عليها، بناء على معرفتهم المتنامية للإلهيّات (٢-١١:٦-٧).

٧٣ رؤ ١٤:٦؛ عب ٩:١٥. أنظر ما جاء في ٤-٣-١٣. يشبه العبور من الناموس إلى المسيح عبور الأولياء من الأرض الحقيقيّة والخالدة التي أدركوها بفضائلهم إلى السماء. وبالنسبة إلى أوريجانس، لا ينفي الرمز حقيقته الخاصّة به، أي أنّه لا يرمي بها جانباً كأنّها ترّهة نافلة. هكذا شأن الإنجيل: فالخالد (رؤ ١٤:٦) هو الفهم الروحيّ والكامل الذي ينفذ إلى العقل عند معاينته الحقائق الإلهيّة؛ والمبشَّر به هو صورة ذاك، قد سلّمه

أن يتقبّلوا تعليم السماء الكامل، الذي لا شيء يمكنه أن يضاف عليه. وسوف يجدون ثمّة ما يُدعى الإنجيل الأبديّ، والعهد الدائم الجدّة، الذي لا يهرم قطّ.

٣-٦-٩ على هذا النحو، يجب التفكير بأنّ الأولياء سوف يبلغون أولاً، عند انقضاء الأشياء جميعاً ولدى إعادة بنيانها، إلى تلك الأرض حاثّين الخطى نحوها شيئاً فشيئاً، ومرتقين بانتظام وتؤدة[٧٤]، وإلى التعليم المسدى فيها، حيث يتهيّأون لتعليم أفضل لا يمكن أن يضاف شيء عليه. إنّ المسيح الذي هو ملك الجميع سيأخذ هو نفسه الملك، بعد الأوصياء والوكلاء[٧٥]، أي أنّه سيلقّن هو نفسه بعد التنشئة التي توفّرها القوّات القدّوسة أولئك[٧٦] الذين يقدرون أن يفهموا[٧٧] إذ إنه الحكمة[٧٨]، وسيملك فيهم حتى يخضعهم لأبيه الذي أخضع له جميع الأمور[٧٩]. إنّه لأحرى القول بأنّ اللّه سوف يكون فيهم كلاً في الكلّ[٨٠]، عندما يمسون قادرين أن يتقبّلوا اللّه. حين ذاك تحظى الطبيعة الجسميّة، على المنوال نفسه، بحالها الفضلى، التي لا شيء يمكنه أن يُضاف عليها.

المسيح إلى البشر بهيئة صور ورموز، على حسب قدرة مداركهم القاصرة. على هذا المنوال، يميّز أوريجانس إذاً، انطلاقاً من عب ١٠ : ١، العهدَ القديم وهو ظلّ الحقائق السماويّة، ثمّ الإنجيلَ الزمنيّ، وهو صورة تلك الحقائق نفسها، الذي قيل عنه إنّه «كمن ينظر الآن في مرآة، باللغز»، ثمّ الإنجيلَ الخالد، وهو كشف جليّ لذات اللّه، «وجهاً لوجه». بناء على ما تقدّم، لا فرق بالتالي من حيث الجوهر بين الإنجيل الزمنيّ والإنجيل الخالد؛ الأول رمز للثاني، وله حقيقته المناسبة. إنّهما يختلفان، إذاً، لا بالجوهر، وإنّما بالقصد، أي بالطريقة التي أُعلِن وأذيع فيها على الخلائق لكي يتقبّلوا رسالته السماويّة.

٧٤ ٢-١١ : ٦-٧. يبسط أوريجانس هنا بسطاً تحليليّاً ما سبق فأشار إليه في نهاية الفقرة السابقة مُجْمِلاً مقولاته، في موضوع التمييز بين الأرض والسماء.

٧٥ غلا ٤ : ٢. المراد بقوله الملائكة، الذين جاء ذكرهم في ٢-١١-٣. فإنّ الأبرار يودَعون عناية الملائكة كلّما ارتقوا في درب السموّ؛ وأولئك الملائكة أنفسهم يفوق بعضهم بعضاً مرتبة.

٧٦ فالمسيحيّ يعبر من وصاية الملائكة إلى وصاية المسيح المباشرة.

٧٧ يتطلّب فهم الحكمة درجة عالية من حدّة الذهن، واتّقاد البصيرة، وسعة العلم، والخبرة المكتسبة بالاستماع إلى كلامها، والتآلف مع منطقها، حتى إنّ من بلغ هذه الدرجات كلّها سما بنفسه من حكمته الطبيعيّة إلى حكمة فائقة الطبيعة.

٧٨ الحكمة، أيضاً، مرتبة القصد الذي يفوق درجة الفهم، ويسمو على الفكر، وليدِ الذهن. إنّها مشاهدة الخير الأسمى، والطاقة على تعليمه. لذا، فإنّ موضوع الفهم الذي يُطلَب من الأولياء الأتقياء بلوغُه يتخطّى المسيح في سرّ تجسّده، بل الابن أيضاً من حيث كونه الكلمة (١-٣-١ ؛ ١-٣-٨).

٧٩ ١كو ١٥ : ٢٧ ي.

٨٠ نجد عند إيرونيمس النصّ الآتي: «وبعد جدل مسهب جدّاً، جاء فيه أنّ كلّ خليقة جسميّة سوف تتحوّل إلى أجسام روحيّة ومرهفة، وأنّ الجوهر بكامله سوف ينقلب جسماً واحداً شديد النقاوة، بل أكثر نقاوة من كلّ

لقد تطرّقنا بالكلام حتى الآن إلى كينونة الطبيعة الجسميّة أو الجسم الروحيّ، وندع لمشيئة القارئ أمر الاختيار بين هذين الحلّين أيّهما يراه أنّه الأفضل[٨١]. إلاّ أنّنا ننهي هنا كتابنا الثالث.

نور، وأنّه سوف يكون بحالٍ ليس في وسع النوع البشريّ الآن أن يتخيّله». ثمّ يردف في النهاية: «إنّ الله سوف يكون كلاً في الكلّ، بحيث إنّ الطبيعة الجسميّة بكاملها سوف تؤول إلى أن تؤلّف الجوهر الأسمى إزاء كلّ جوهر، أي الجوهر الإلهيّ، الذي لا يسمو عليه أيّ جوهر».
ثمّة عدّة ملاحظات نبديها في هذا الخصوص: ١- لم يأخذ أوريجانس بعقيدة انعدام الأجسام في المنتهى، كما ظنّ به بعضهم، بدليل تأكيد إيرونيمس نفسه في هذا النصّ؛ ٢- يعطي النصّ انطباعاً بأنّ أوريجانس قد انحرف نحو الحلوليّة في نظرته الإسخاتولوجيّة، وهو أمر يتنافى مع عدّة مقاطع دوّنها في كتاب **المبادئ**؛ ٣- إنّ عبارة «أي الجوهر الإلهيّ»، في نهاية المقطع أعلاه، تأويل وضعه ذهن إيرونيمس، لا فكر أوريجانس، وهي، علاوةً على هذا، الدافع الخفيّ لإضافة ما تقدّم: «... بحيث إنّ الطبيعة الجسميّة...»، رغبة في إلقاء الشبهة على تعليم أوريجانس.

٨١ بعد الخوض في طرح المكوث في جسم، أو في طرح انعدام الأجسام في المنتهى، يدع أوريجانس الباب مفتوحاً أمام القارئ لكي يختار؛ وهذا دليل على أنّه لم يعتنق، ولم يعلّم، أيّاً من هذين الطرحين.

الكتاب الرابع (٢:٤-٤:٣)

المقالة التاسعة (٤:١-٣) *

الأسفار الإلهيّة... كيف يجب قراءتها وفهمها

في سمة الوحي بالكتاب الإلهيّ، ووجوب قراءته وفهمه. ما علّة لُبسه، وامتناعه، أو لغطه.

القسم الأوّل (٤:١) **

الأسفار الإلهيّة (فوتيوس)

في سمة الوحي بالكتاب الإلهيّ (فيلوكاليا ١)

٤-١-١ ولكن، إذ لا يكفي قطّ أن نركن ركونًا تامًّا إلى الأفكار البشريّة والمفاهيم

---

* حفظت المخطوطات هذه المقالة برمّتها في اليونانيّة، ما خلا نهايتها: ٤-٣:١٢-١٥، فقد بلغت إلينا بنصّها اللاتينيّ، على يد روفينس. إنّ الأهميّة التي يوليها أوريجانس في هذه المقالة علم تفسير الكتاب صدى، بالحقيقة، لأهميّة طريقته التفسيريّة، المعروفة بالرمزيّة. وهو يعرض هنا مبادئها النظريّة، التي سيأخذ بها على كلّ حال رهط المفسّرين حتى العصور الوسطى. وللمقالة، كذلك، مرمى دفاعيّ يتطلّع أوريجانس من خلاله إلى كفّ أتباع مرقيون وأصحاب العرفان عن مساعيهم الرامية إلى الفصل بين العهدين. وفي الواقع أنّ الطريقة التفسيريّة الرمزيّة إذ تعاين في العهد القديم إشارات إلى الوقائع التي جرت في العهد الجديد تقيم بالفعل نفسه البرهان على الصلة بين أسفار العهدين.

** موضوع هذا القسم الأول من المقالة التاسعة الوحي. إنّ الأبحاث التي قام أوريجانس ببسطها أعلاه تستند في معظمها إلى إثباتات الكتب المقدّسة. فكان أمراً لازماً، بالتالي، أن يتطرّق الكاتب إلى العلّة التي تخوّله الركون بثقة إلى آيات الأسفار، والتي تضفي عليها قدسيّة فتُكسِب الاستشهاد بها سلطة لا تُنازَع. بل زد على هذا أنّ إثارة مسألة الوحي وإثباتها كالدليل على بعث موسى ويسوع من لدن الله. ويرى أوريجانس أنّه لم يقم بين البشر حكيم أو مشرّع طار صيته حتى شمل المعمورة كلّها، وأنّ البشارة المسيحيّة حملت إلى أقطار المسكونة كلّها ناموس موسى وتعاليم يسوع (٤-١-١). وهذا كلّه يجري بالرغم من الاضطهادات التي تعصف بالمسيحيّين. فإنّ السيّد المسيح سبق فأنبأ بالأحداث كلّها، وهذا كافٍ للبرهان على الطابع الإلهيّ (٤-١-٢). إنّ كثيراً من نبوءات العهد القديم نفسها تشهد على هذا: أنّ ما قيل بالوحي قد وجد كماله في شخص يسوع. وأوّل تلك النبوءات تلك التي نقرأها في تك ٤٩:١٠، التي أذاعت قبل الأوان انتهاء ملك يهوذا

الشائعة[١] عندما نجادل في وقائع غزيرة ومهمّة للغاية، وأن نأتي الكلام كأنّما بطريقة مرئيّة على وقائع غير مرئيّة، يتحتّم علينا أيضاً أن نقتبس شهاداتنا من الكتب الإلهيّة[٢] لأجل البرهان على ما نفوه به. يلوح إقامة الدليل، أوّلاً، على أنّ هذه الكتب إلهيّة، أي قد أوحى بها روح اللّه[٣]، أمراً واجباً لأجل إقامة هذه الشهادات مقام ثقة راسخة، فلا ينتابها أدنى الشكّ. لهذا السبب، سنُثبِت بوجيز القول[٤] هذا من خلال بسط نصوص الأسفار الإلهيّة عينها، التي سوف تسير بنا إلى مبتغانا سيراً حثيثاً، أي ما يتعلّق أوّلاً

لدى مجيء المسيح، والقضاء على الاستقلال الوطنيّ والعبادة (٤-١-٣). ثمّ هنالك تث ٣٢: ٢١، حيث نُبِذ إسرائيل واصطفى اللّه الأمم (٤-١-٤). وفي آخر الكلّ، ينبري أوريجانس إلى تفسير عدد من النبوءات التي أشارت إلى ألوهيّة السيّد المسيح، وصبغة ملكيّته الشاملة، وحياته الأرضيّة، وانتصاراته على قوى إبليس، فهذا كلّه قد أُنجِز ونقلته الكرازة الرسوليّة (٤-١-٥). فإذ إنّ المسيح جعل هذه النبوءات واقعاً ملموساً ينجلي الدليل على طابع الأسفار المقدّسة، لقد أُوحِي بها من لدن اللّه، وتنطوي بالتالي على معاني خفيّة لا بدّ من استخراجها اكتشافاً لحقيقة الوقائع الإلهيّة. أجل، فإنّ القارئ يستشعر أيضاً سمتها الفائقة، إذ يطّلع ثمّة فيها على اختبار الأنبياء، الذي يبدو انتقالاً صوفيّاً إلى عالم السماء (٤-١-٦). ولكنّ ملازمة المعنى الحرفيّ لن يفسح في المجال واسعاً حتى تنجلي معاني الأسفار المقدّسة الخفيّة، كما أنّ عمل التدبير الإلهيّ في الخليقة ليس جليّاً كلّ الجلاء؛ ومع هذا، فليس من ينكر حقيقة التدبير الإلهيّ. كذلك، بشأن الأسفار المقدّسة، فإنّها نصوص موحًى بها، لذا هي نصوص إلهيّة، قادرة في سائر الأحوال أن تحدث هداية في نفوس قارئيها، الذين يتحتّم عليهم أن يدنوا منها بمهابة وإجلال عظيمين حتى يسبروا غنى عظمتها، وعمق معانيها، على ضوء اكتمالها برسالة المسيح، خاتم النبيّين (١-١-٧). وفي هذا نلاحظ أنّ الوحي بالأسفار المقدّسة وسمتها الإلهيّة نتيجتان يبلغ إليهما أوريجانس من الإيمان بألوهيّة السيّد المسيح.

١ المفاهيم الشائعة أساس المعرفة، حسب منطق الرواقيّين. فهي كأنّها حدس جماعيّ، وإدراك مشترك لدى عامّة البشر، واتّفاق العقول بين الناس حول حقيقة ما. لا شكّ أنّ هذه المفاهيم تستمدّ مضمونها من الخبرة، وأنّها تتحدّر من الطبيعة البشريّة. ولكنّ أوريجانس يميل إلى اعتبارها فطريّة، تلد في النفس، على حسب الرؤية الأفلاطونيّة. لهذا السبب، يميّز بينها وبين «جلاء ما يُرى»، أي المعرفة الحسيّة.

٢ فالكتاب المقدّس منبع معرفة ثابتة، ومصدر ثقة لأجل الحجاج النزيه؛ أنظر ١-٣-١. الكتاب بعهديه القديم والجديد هو ينبوع علم؛ فإنّ أوريجانس لا يسهى عن خصومه من أتباع مرقيون وأصحاب العرفان، الذين يفصلون بين أسفار العهدين.

٣ يرى أوريجانس ضرورة إقامة البرهان أولاً على قدسيّة الأسفار الإلهيّة، قبل أن يبادر إلى المحاججة انطلاقاً منها. وهو يركن إلى الحوادث التاريخيّة حتى ينشئ دليلاً عقليّاً على طابعها الإلهيّ. لذلك، لا ينكبّ بطريقة اعتباطيّة على الغرف منها، مع كونها أساس الإيمان، ولا يجعل منها حجّة مسبقة قائمة. فإنّ مثل هذه المنهجيّة يبغي أن ينال من الوثنيّين وهم يتطلّعون بشوق إلى سماع العقيدة المسيحيّة.

٤ إنّ هذه المقالة أشبه بموجز، أو بملحق، أنشأه أوريجانس في موضوع الأسفار الإلهيّة.

بموسى، مشترع الأمّة العبريّة، وبأقوال يسوع المسيح، واضع الديانة والعقيدة المسيحيّة ورأسها[٥].

انتشار بلاغ المسيح الواسع دلالةٌ على منشئه الإلهيّ

أجل، حظيت الإغريق والبرابرة بمشرّعين عديدين، ووعد ملافنة وحكماء لا عدّ لهم بإنبائهم عن الحقيقة، إلاّ أنّنا لا نذكر أنّ مشترعاً قد استطاع أن يستثير في مدارك المنتمين إلى أوطان غريبة الإرادةَ والرغبةَ في قبول سُنَنِه عن رضى، والذودَ عنها بما أوتوا من القوّة[٦]. لم يستطع، إذاً، أحد أن يبعث أو يطلق ما بدا له أنّه الحقيقة، لا عند أمم غريبة وعديدة وحسب، بل حتى عند أمّة واحدة أيضاً، بحيث إنّ الجميع يعرفونها ويؤمنون بها. ومع ذلك، ما من ريبة في أنّ المشرّعين يبغون أن تُراعى شرائعهم لدى جميع الناس، لو أمكن، والأسيادَ أن يعرف الجميع ما يأخذون به كأنّه الحقيقة. ولكنّهم، إذ كانوا يعرفون أنّ هذا أمر مستعصٍ عليهم، وأنّهم لا يتمتّعون بالقدر الكافي من القوّة حتى يحثّوا أمماً غريبة على السلوك بحسب شرائعهم وإثباتاتهم، لم يجرؤوا حتى أن ينهضوا بذلك، أو أن يباشروا العمل به لئلا يزجّوا بأنفسهم في مذمّة الارتماء بطيشٍ في مشروع لا خير منه يُرجى، ولا إتمامه ممكنًا أيضًا. مقابل هذا، ليس في وسع أحد أن يحصي أو يقدّر عدد الذين هجروا شرائع آبائهم، وما كانوا يخالونه آلهة، في العالم أجمع، وفي كلّ قطر إغريقيّ والأمم الخارجيّة كلّها، لكي يجعلوا يخضعون لشرائع موسى، ويتبعون المسيح متتلمذين له ويكرّمونه، ليس دون أن يستثيروا غيظاً حانقاً عليهم من قبل الذين يكرّمون الأصنام، حتى إنّهم أذيقوا العذابات مراراً وتكراراً، بل الموت أحياناً. ومع ذلك، ها هم قد اعتنقوا تعليم المسيح، ويحرصون عليه حرص محبّة كاملة[٧].

٤-١-٢ لا بأس من التنكيل

وفي وسع المرء أن يشاهد كيف عَظُمَتِ الديانة نفسها في زمان يسير، مستفيدة من الاقتصاص من مؤمنيها وموتهم، بل من سبيهم أيضًا، ومن كلّ لون من ألوان العذابات.

---

٥ إنّ الربّ يسوع المسيح هو واضع الديانة المسيحيّة، ورأسها، من حيث إنّه المثال المحتذى، لا من حيث إنّه المؤسّس المنظّر. فليس هو بداعية، أو زعيماً، أو منظّماً، انفرد بعمله ومؤسّسته. وإنّما من حيث إنّه ناهج سبيل الحياة، وبرهان ساطع على حضور اللّه وسط شعبه.

٦ يريد في مقولته هذه برهاناً ساطعاً على فعل أقوال المسيح في الجماهير، وفي أوساط جغرافيّة متّسعة الأطراف. فهي، إذاً، أي أقوال السيّد المسيح، ذات صبغة إلهيّة كما الأسفار التي تحتوي عليها.

٧ الجملة الأخيرة إضافة صاغها روفينس كخلاصة أخيرة.

إنّ هذا الأمر لمذهل حقّاً حتى إنّ أسيادها أنفسهم لم يعتادوا الأمر بما فيه الكفاية، وليسوا هم عديدين. ومع ذلك، فإنّ هذه الكلمة يُنادى بها في العالم بأسره[٨]، حتى إنّ الإغريق والبرابرة، والحكماء والجهّال[٩]، دانوا بالدين والعقيدة المسيحيّة. إنّه لا ريبة، إذاً، أنّ كلمة يسوع المسيح بما لها من سلطانٍ وحجّةٍ دامغة لم تصبح ذات شكيمة في مدارك الجميع وعقولهم، تحت أثر القوى البشريّة ومواردها. فإنّه جليّ أنّ هذا كلّه قد أنبأ به هو، وثبّته من خلال أجوبته الإلهيّة، كقوله: **ستُقادون أمام الملوك والولاة من أجل اسمي، لتشهدوا أمامهم وأمام الأمم**[١٠]. وأيضاً **سيُكرَز بهذا الإنجيل في كلّ الأمم**[١١]. وأيضاً: **كثيرون سيقولون لي في ذلك اليوم: يا ربّ! يا ربّ! أليس باسمك أكلنا وشربنا، وباسمك طردنا الشياطين؟ فأجيبهم: أبعدوا عني، يا فاعلي الإثم، فأنا لم أعرفكم قطّ**[١٢]. لو كان قد قال هذا كلّه دون أن يصل به إلى إتمامه الذي أنبأ به لبدا ربّما أقلّ صدقاً، وحظي بسلطان واهٍ. أمّا الآن، إذ بلغت الأقوال التي أنبئ بها تمامها ما دامت قد نُطِق بها من قبلُ بسلطان ومنـزلة، فإنّ هذا دليل[١٣] جليّ وواضح على ربوبيّة الذي منح الناس وصاياه الخلاصيّة، إذ صار إنساناً.

٤-١-٣ إنباء العهد القديم عن السيّد المسيح

وماذا يجدر بنا قوله عن الأنبياء الذين تنبّأوا عنه قديماً، إذ قالوا: **لن يتوانى أمراء يهوذا، ولا الرؤساء الذين خرجوا من سلالته، حتى يأتي ذاك الذي حُفِظ له الملكوت بالطبع، ويحلّ انتظار الأمم**[١٤]؟ ذلك بأنّ التاريخ وكلّ ما نشاهده اليوم خير

---

٨ متى ٢٤: ١٤. ٩ رو ١: ١٤.

١٠ متى ١٠: ١٨. ١١ متى ٢٤: ١٤.

١٢ متى ٧: ٢٢. إنّ الله لا يعرف فاعلي الإثم، أي أنّه لا وحدة محبّة تجمع بينه تعالى وبينهم.

١٣ إنّ إتمام أقوال السيّد المسيح دليل على أنّه إله، وعلى أنّ العهد الجديد ذو مصدر إلهيّ. أمّا بشأن العهد القديم فالدليل يأتي من تمام النبوءات التي وردت فيه عن المسيح.

١٤ تك ٤٩: ١٠. إنّ تفسير هذه الآية تفسيراً مسيحانيّاً يرقى إلى العبرانيّين أنفسهم، حسب ما يتأكّد لنا الأمر لدى مطالعة نصّ السبعينيّة، والمقطع من كتاب «بركات الآباء» المكتشف في المغارة الرابعة في قمران. أمّا الإشارات إلى المسيح، من الجانب المسيحيّ، فإنّ أول تفاسير الآية المذكورة يظهر في عب ٧: ١٤؛ وفي رؤ ٥: ٥. ثمّ نجد أصداء هذه التفاسير عينها عند كتّاب المسيحيّة الأوائل، من أمثال يوستينس وإيريناوس وأكليمنضس الإسكندريّ. على كلّ حال، قام أوريجانس هنا بإجراء تعديل على نصّ الآية تك ٤٩: ١٠، في اليونانيّة، حتى تفي بالمرام الذي يتطلّع إليه، فحذف أداة النفي، واستعاض عن الأداة «حتى»، بلفظ ظرفيّ «عندما». ولكنّ نصّ روفينس الذي نثبته لم ينقَد لهذا التعديل، وأورد الآية كما في نصّها الأصليّ.

دليل واضح على أنّه لم يعتلِ ملكٌ على اليهود، منذ زمن المسيح. وإنّما قد قُوِّض بهاءُ اليهود برمّته، الذي كان سبب افتخار لا حدّ له بالنسبة إليهم، وتغنٍّ، من مثل جمال الهيكل، وحُلَل المذبح، ورُقَع الكهنة بأنواعها، وملابس رؤساء الكهنة. فالنبوءة قد أُنجِزَت: **وسيلبث بنو إسرائيل مدّة أيام عديدة بلا مَلِكٍ عليهم، ولا أمير، ودون ذبيحة ولا مذبح، ولا كهنوت ولا تبليغ**[١٥].

إنّنا نعمد إلى هذا النصّ ضدّ الذين قد يؤكّدون، بناء على ألفاظٍ نَطَق بها يعقوبُ في سفر التكوين على يهوذا، من أنّه لا يزال ثمّة رئيس من سبط يهوذا[١٦]، وهو ذاك الذي يتولّى أميرًا على أمّتهم، والذي يسمّونه حبرا[١٧]، دون أن ينقص أولئك الذين ينحدرون من عشيرته، والذين يبقون في قيد الحياة إلى مجيء المسيح الذي يصوّرونه لأنفسهم. فإذا صدق ما يلهج به النبيّ، من **أنّ بني إسرائيل سيلبثون مدّة أيام عديدة بلا ملك عليهم، ولا أمير، وبدون ذبيحة ولا مذبح، ولا كهنوت**[١٨]، وفي الواقع، لا تُقَدَّم ذبائح منذ دمار الهيكل، وليس ثمّة من مذبح، ولا من كهنوت من بعدُ، فإنّه من الأكيد جدًّا أنّ أمراء من سبط يهوذا قد نقصوا، كما هو مكتوب، من أنّ **رئيسًا يخرج من سبطه، إلى أن يأتي ذاك الذي حُفظ له ذلك**[١٩]. وإنّه جليّ، إذاً، أنّه قد جاء ذاك الذي حُفِظ له ذلك، والذي فيه تَرَقُّب الأمم. وقد قُيِّض إنجاز هذا على أعين الملا، عبر طغمة الذين آمنوا باللّه بواسطة المسيح، قادمين من أمم عديدة.

---

١٥ هو ٣: ٤. كان يجري التبليغ بالعرافة، وكان رئيس الكهنة يتمّه عبر تعاويذ يتمتم بها وهو يلمس قلائد علّقها على صدره.

١٦ تك ٤٩: ١٠.

١٧ يتّجه أوريجانس بفكره، ومثله روفينس، نحو أئمّة اليهود الذين تولّوا رعاية الشعب اليهوديّ بعد دمار الهيكل، حتى زمان روفينس. إنّ الحبر خلف رئيس المحفل، واضطلع بمهامّ رئيس الكهنة، معترَفاً به لدى السلطات الرومانيّة التي أقرّت لجملئيل الثاني، حفيد جملئيل العظيم، بهذا المنصب. وجملئيل الأول هذا حفيد هلّيل، معلّم الناموس الشهير – أو ربّما خلعت هذا اللقب على ابن جملئيل الثاني، يهوذا الأول. على كلّ حال، استمرّ الوضع على هذا المنوال حتى أيام جملئيل السادس، الذي خُلِع في القرن الخامس من سدّة الحكم بقرار أصدره الإمبراطوران هونوريوس وثيوضوسيوس الثاني.

مهما يكن من أمر الحبر تاريخياً، فإنّ أوريجانس يتصدّى هنا لتفسيرٍ كان اليهود في أيّامه يأخذون به في أثناء شرحهم الآية تك ٤٩: ١٠؛ إنّهم ينكرون أن تطبّق الآية المذكورة على السيّد المسيح، وحجّتهم أنّ وجود حبر يرقى إلى سلالة داود برهان دامغ على عدم زوال الرئاسة من يهوذا.

١٨ هو ٣: ٤.

١٩ تك ٤٩: ١٠.

٤-١-٤ ولكن، جاء في نشيد تثنية الاشتراع عبر نبوءة أنّه سيتمّ اصطفاء أمّة غبيّة، في المستقبل، بسبب خطايا الشعب الأول، أمّة ليست غير تلك التي جُعِلت بالمسيح. فهو يقول: **هؤلاء أثاروا غضبي بأصنامهم، وأنا أستثير غيرتهم، وأغيظهم بأمّة لا تعقل**[٢٠]. من الممكن أن يعرف المرء ببيان جليّ كيف أثار العبرانيّون، حسب الكتاب، غضب الله بمن هم ليسوا بآلهة، وأغاظوه بأصنامهم، واستشاطوا هم أنفسهم غيرة من أجل أمّة لا تعقل، اصطفاها الله بمجيء المسيح يسوع[٢١] وتلاميذه. هكذا يقول الرسول في الواقع: **أنظروا، أيّها الإخوة، كيف دُعينا: ليس فيكم كثيرون حكماء بحسب الجسد، ولا كثيرون أقوياء، ولا كثيرون نبلاء، فقد اختار الله الغبيّ من العالم، والذي ليس بموجود، ليخزي من كان قبل موجوداً**[٢٢]. فلا يفتخرنّ إسرائيل حسب الجسد، لأنّه فيه قال الرسول: **لا يفتخرنّ كلّ ذي جسد أمام الله**[٢٣].

٤-١-٥ وما عسانا نقول فيما أنبئ به عن المسيح في المزامير، في ذاك منها الحامل عنوانا له نشيد للحبيب[٢٤]؛ ففيه جاء أنّ **لسانه قلم كاتب ماهر، فإنّه أجمل بني البشر، إذ أفيضت النعمة على شفتيه؟**[٢٥] ودليل هذه النعمة المفاضة على شفتيه أنّ المعمورة قاطبة امتلأت من تعليمه، ومن الإيمان بديانته، بعد أن انقضت فترة تعليمه الوجيزة، إذ إنّه علّم حقاً سنة وبضعة أشهر[٢٦]. ذلك أنّه في **أيامه اعتلى البرّ وطفح**

---

٢٠ تث ٣٢: ٢١. ولكنّ روفينس اقتضب الاستشهاد بالآية المذكورة، وحذف مطلعها: «هؤلاء أغاروني بسبب ما ليس بإله»، وأوسطها: «... غيرتهم بمن ليسوا بأمّة...».

٢١ فقد أتاح مجيء المسيح الذي لم يعترف اليهود به في المجال واسعاً أمام كلمة الله حتى تعمّ أرجاء المعمورة، فبليت مراسيم الطقوس اليهوديّة، وفقد كلّ سلك يهوديّ معناه المرجوّ بمجيء السيّد المسيح. وباتت كلّ هيئة، بل العهد القديم على وفق مدلوله اليهوديّ، «خرافات يهوديّة» على نحو ما جاء ذكرها في تي ١: ١٤، إذ إنها عدمت مغزاها الرئيسيّ أي المغزى الروحيّ.

٢٢ ١كو ١: ٢٦ي. إنّ الشطر الثاني من الآية لم يورده روفينس كاملاً، بينما جاء بذكر الآية ١كو ١: ٢٩، التي لم يشأ أوريجانس إيرادها!

٢٣ ١كو ١: ٢٩.

٢٤ دأب التقليد على النظر إلى فاتحة المزمور ٤٤ نظرة مسيحانيّة، حتى في الأوساط اليهوديّة؛ كذلك المزمور التالي ٧١.

٢٥ مز ٤٤: ١ي.

٢٦ امتدّت رسالة المسيح سنة واحدة حسب أتباع فالنتينس، وقد أنكر إيريناوس عليهم دعواهم. ولكنّ أوريجانس نفسه يقول بثلاث سنوات في إحدى عظاته، معلّقاً فيها على إنجيل متى. قد يكون سبب ذلك منهجه التفسيريّ الذي يستند إلى المعنى الرمزيّ في الأسفار المقدّسة.

السلام[٢٧]، سائداً حتى النهاية المسمّاة تلاشي القمر. ويسود **من البحر إلى البحر، ومن النهر حتى تخوم الأرض**[٢٨]. والحقّ يقال، إنّ بيت داود أُعطِي دليلاً أيضاً: **ها إنّ العذراء تحمل في بطنها وتلد عمّانوئيل، الذي يجب تفسيره الله معنا**[٢٩]. وما يلهج به النبيّ نفسه يتمّ: **إنّ الله معنا؛ فاعلموا أيّها الأمم، وانهزموا**[٣٠]. أجل، فقد هُزِمنا وغُلِبنا على أمرنا نحن الذين من الأمم؛ إنّنا غنيمة غلبته، نحن الذين أخضَعنا أعناقنا لنعمته. ولكنّ مكان مولده قد سبق الكلام عنه عند ميخا النبيّ: **وأنت، يا بيت لحم، أرض يهوذا، لست الصغرى في مدن يهوذا الرئيسيّة، لأنّه منك سوف يخرج الزعيم الذي يسوس شعبي إسرائيل**[٣١]. لقد تمّت أسابيع السنين حتى المسيح الزعيم، تلك التي تنبّأ عنها دانيال النبيّ[٣٢]. إنّه هناك أيضاً ذاك الذي أنذر به أيّوب، الذي يجدر به أن يصرع الوحش الهائل، والذي أولى تلاميذه الأخصّاء السلطان على أن يدوسوا الحيّات والعقارب، وقوّة العدوّ كلّها، دون أن يلحق بهم أذى البتّة[٣٣]. وإذا ما نظر أحد إلى أسفار رسل المسيح في كلّ حدب وصوب أرسلهم إليه لكي يبشّروا بالإنجيل، سيكتشف أنّ ما أقدموا بجرأة على القيام به يفوق الإنسان، وأنّ قدرتهم على إنجاز ما غامروا لأجله تأتيهم من لدن الله. وإن ننظرْ كيف استطاع أناس أن يستقبلوهم، إذ سمعوا منهم التعليم الجديد الذي كانوا يلقونه عليهم، بل بالأحرى كيف صدّتهم مراراً قوّة إلهيّة حاضرة فيهم عن الإساءة إليهم فيما كانوا يبتغون هذا، لا نجدْ شيئاً ممّا قد يرد عن قوى البشر، بل كلّ أمر ناجمٌ من قوّة الله وعنايته التي كانت تشهد لكلامهم وتعليمهم، عبر آيات ومعجزات[٣٤] تسمو على كلّ بيّنة.

٤-١-٦ الكشف عن وحي الكتاب بمجيء يسوع

بعد أن بيّنتُ باختصار ما يتعلّق بربوبيّة يسوع المسيح وتمام ما أُنبِئ عنه، إخالني قد أقمت البرهان أيضاً على وحي الكتاب الإلهيّ الذي تنبّأ عنه، والذي سبق فتكلّم على

---

٢٧ مز ٧١:٧. ٢٨ مز ٧١:٨.

٢٩ إش ٧:١٤، ١٣؛ متى ١:٢٣.

٣٠ إش ٨:٨ي. ولكنّ روفينس لا يورد تتمّة الآية: «وأنتم أيّها الأقوياء انهزموا».

٣١ مي ٥:٢؛ متى ٢:٦.

٣٢ دا ٩:٢٤. إلاّ أنّ أوريجانس يحدّد عدد الأسابيع سبعين أسبوعاً، في نصّه اليونانيّ؛ وهو أمر يغفله روفينس في ترجمته.

٣٣ أي ٣:٨؛ لو ١٠:١٩. ٣٤ أع ٥:١٢؛ عب ٢:٤.

مجيئه، ودقّة تعليمه، واضطلاعه بالأمم جميعها. وينبغي إضافة أنّ مسحةَ الألوهة والوحيَ الإلهيّ[٣٥]، المتعلّقين بما ألقي على الأنبياء وبناموس موسى، قد أُبصِرا على نحو أكثر إشراقاً وثُبتا بالبرهان من جرى مجيء المسيح إلى هذا العالم[٣٦]. فإنّه لم يستطع أحد البرهان على صدق نبوّة قبل حدوثها، مع كونها صادقة قد أوحى بها الله؛ ذلك بأنّ إتمامها لم يكن قد قام البرهان عليه. ولكنّ مجيء يسوع أظهر حقيقة ما قد قيل من قبلُ والوحي الإلهيّ به، بينما لم يستطع أحد على كلّ حال أن يعلم بتمام حدوث هذه التنبّؤات يوماً. ولو درس أحدنا الأقوال النبويّة درس عنايةٍ وإجلالٍ، كما هو خليق بها، لأصاب الفهمَ والفكرَ في هذه القراءة نفسها، وفي هذا التمعّن الدقيق، مسٌّ من الله[٣٧]، ولأقرّ بأنّ ما يقرأه ليس بصنع إنسان، وإنّما هو من أقوال الله، ولشعر في ذاته بأنّ هذه الأسفار لم تُكتَب بفنّ بشريّ، ولا بإنشاء بائدٍ، وإنّما بسموّ إلهيّ، لو جاز القول[٣٨]. فإنّ بهاء مجيء المسيح إذ قد أضاء على ناموس موسى بسناء الحقيقة أزاح النقاب الذي كان يستر حرفه[٣٩]، فأبان للمؤمنين جميعاً كلّ المحاسن المكنونة فيه[٤٠].

٣٥ لا بدع في أنّ «الإلهيّ» صفة ترجع إلى الله، وإذ تُطلَق على الوحي تعني أنّ الله مصدره. بيد أنّ الكلمة النعت هذه تشتمل على مدلول العروة الوثقى بين الله والموحى به، لا من حيث المصدر الخارجيّ وحسب، بل من حيث حضور الله بروحه في النصّ أيضاً. هكذا الأنبياء والناموس، ففيهم جميعاً أثر عمل الله في المخلوقات، ودليل حضوره في الكون. فينبغي على سائر المدارك أن تلج بباصرتها إلى عمق هذا الحضور، لئلا تخطئ هدفها المنشود.

٣٦ لا يخفى على القارئ نبرة الجدال التي تظهر بين الفينة والفينة، على امتداد المقالات (٢-٧-٢؛ ٣-٣-١)، كلّما دار الكلام على العلاقة بين العهدين. فإنّ أوريجانس لا يرتدع عن إبراز سموّ السيّد المسيح إزاء موسى والناموس، جاعلاً منه مفتاح قراءة الأسفار المقدّسة، ومعناها الروحيّ الحامل معرفة أسرارها.

٣٧ ذهول الفهم وحيرة الفكر إنّما هما أمارتان من أمارات الانتقال الصوفيّ يشعر به القارئ عند مطالعته الكتاب. إنّهما تعبيران جاءت بهما قريحة أوريجانس صدًى لوصف فيلون الإسكندريّ بخصوص روعة النفس أمام جمال الأقوال الإلهيّة، إذ تحدّث عنها قائلاً «النشوة الساكنة». إلاّ أنّ فهم أوريجانس لهذا الذهول الذي يعتري نفس القارئ يقصي عنه أيّ شبه انخطاف، وأيّ شكل انعدام للوعي. فما ذهول الفهم سوى حميّة في النفس تندفع بها تحت أثر المعرفة الإلهيّة، وإعجاب تستثيره النعمة بمسّ من نعمة الروح الإلهيّ.

٣٨ الجملة «ولشعر في نفسه.. جاز القول» إطناب خطابيّ، من يد روفينس، فيه أسلوب ملحميّ بدليل الاستعارة التي يركن إليها هذا الأخير للتعبير عن «السموّ الإلهيّ»، إذ يقول حرفيّاً ما ترجمته «بخُفّي الله».

٣٩ ٢ كو ٣: ١٥ي. النقاب الذي يستر وجه موسى رمز القراءة التي يُقبِل بها اليهود على أسفار العهد القديم. في الآية استذكار خر ٣٤: ٣٣-٣٥.

٤٠ ١-١-٥؛ ٣-٥-١. ليست إبانة المحاسن المكنونة في حرف الكتاب بالعمل اليسير، فهي إنّما تعني أنّ إمكانيّة مشاهدتها باتت متاحة (٤-٢-٣). وعليه، فإنّ المسيحيّ يشعر بواجب انتقاله إلى العمل بما يكتشفه في حرف الكتاب، لئلاّ يبقى عند معناه الحرفيّ، كاليهوديّ.

٤-١-٧ صعوبة معاينة الوحي لمن يتمسّك بالحرف

إنّه لَعملٌ مضنٍ استذكار كلّ ما أنبأ به الأنبياء، فيتفحّص المرء كيف تمّ ذلك، ومتى تمّ، كيما يحاول عبر هذه القراءة أن يثبّت أولئك الذين يرتابون، ما دام ممكناً لكلّ من ينشد البلوغ إلى معرفة أكثر إلماماً أن يجد بوفرة في هذه الأسفار براهين على صدقها. ولكنّ المدلول الذي يتخطّى الإنسان، إنِ احتجب بغتة عن الذين ينقصهم العلم في المباحث الإلهيّة، لدى أوّل اتّصالهم مع الحرف، فلا عجب البتّة من ذلك، لأنّ الوقائع الإلهيّة تُلقى على الأنام مغشّاة بعض الشيء، ولا تنفكّ مكتومة على قدر عدم إيمان القارئ أو عدم أهليّته. أجل، رغم الثقة بأنّ كلّ ما في العالم، أو ما يجري فيه، يرعاه تدبير اللّه، تبدو بعض الوقائع بوضوح كافٍ كأنّها ترعاها قيادة التدبير[٤١]، فيما تجري وقائع أخرى جرياً غامضاً يعجز عنه الفهم جدّاً، حتى إنّ المرء لا يرى فيه من بعدُ مسلك التدبير الإلهيّ. لهذا، لا يعتقد بعضهم بأنّ بعض الوقائع يديرها التدبير، لأنّهم لا يرون النحو الذي تُساس فيه أعمال التدبير الإلهيّ، بمهارة رائعة؛ إلا[٤٢] أنّ هذا النحو لا يخفى على الجميع. فإنّ من الناس من يرى أقلّ، ومنهم من يرى أكثر، وساكن السماء له علم أوفر من كلّ بشر على الأرض. للأجسام في نحو وجودها صفاؤها، وللأشجار صفاء آخر، وللحيوانات[٤٣] آخر، أمّا المدارك فلها في وجودها غموض من نوعٍ آخر. كيف يرعى التدبير الإلهيّ تحرّكات المدارك العاقلة المتنوّعة؟ إنّ هذا الأمر يتخطّى البشر أكثر ممّا يتخطّى الملائكة، ولكنّه يتخطّى هؤلاء الأخيرين أيضًا، في اعتقادي، مقدارًا لا يُستَهان به. ولكنّ التدبير الإلهيّ لا يخشى تفنيدًا، ولا سيّما من قِبَل الذين يوقنون بوجوده، ذلك أنّ أفعاله ورعايته لا تستطيع مدارك البشر أن تستوعبها. هكذا شأن الوحي الإلهيّ في الكتاب المقدّس نفسه، الممتدّ إلى مجموعه كلّه، فإنّه لا ينتفي بسبب وهن إدراكنا إذا عجز عن نبش المعاني الخفيّة والكامنة في كلّ من كلماته؛ وذلك أنّ كنز الحكمة الإلهيّة مخبّأ في أوعية الكلمات الحقيرة والمهملة، على حدّ قول الرسول:

---

٤١ كانت فكرة التدبير الإلهيّ شائعة في الأوساط الوثنيّة. لذا، يركن أوريجانس إليها محجّة للاستدلال بها على غموض الكتاب في بعض أوجه معانيه. إلاّ أنّ هذا الغموض عينه لا ينتقص شيئاً من التدبير نفسه، أو من قوّة وحي الكتاب.

٤٢ «إلاّ أنّ هذا المنحى... الملائكة»، توسّع في الموضوع ذهب به روفينس حتى بلغ حدّ الابتعاد عن نصّ أوريجانس. إلاّ أنّ الأفكار تبقى هي هي في خطّ فكر أوريجانس.

٤٣ الحيوانات ناتج خَلْقٍ ثانويّ، لأنّها تدين بوجودها إلى إثم الخلائق العاقلة: راجع ٢-٢-٢.

ولنا هذا الكنز في آنية خزفيّة، حتى تتألّق عظمة القدرة الإلهيّة أكثر[٤٤]، إذ إنّه لا تبرّج قطّ من جرى الفصاحة البشريّة يخالط حقيقة العقائد. أجل، لو دُوِّنَت أسفارنا بصنعة خطيب، أو بمهارة فقيه، حتى إنّها لَتُغوي الأنامَ فتحثُّهم على الإيمان، لَظَنَّ امرؤ، بلا أدنى ريب، أنّ إيماننا ينجم إذاً عن **صناعة الألفاظ، أو عن حكمة بشريّة، لا عن قوّة اللّه**[٤٥]. لكنّ العالم بأسره[٤٦] يعرف، الآن، أنّ الأقوال التي نبشّر بها قد قبلها السواد الأعظم في العالم أجمع تقريباً، حتى إنّهم يوقنون أنّ ما يؤمنون به لا يأتي من **تعابير الحكمة المقنعة، بل من إظهار الروح والقوّة**[٤٧]. لذا، فإذ إنّنا جئنا الإيمان واليقين بقوّة سماويّة، بل قل أكثر من سماويّة، لكي نعبد اللّه وحده، خالق الجميع، فلنسعيَنَّ نحن أيضاً جهد أيماننا **لندع علم بدايات المسيح**[٤٨]، أي تباشير المعرفة[٤٩]، حتى **نفضي إلى الكمال**، فتعبر إلينا أيضاً الحكمة المودعة الكاملين. هذا ما يَعِدُ به من تلقّى مهمّة التبشير بهذه الحكمة، إذ يقول: **نتكلّم بالحكمة بين الكاملين، لا حكمة هذا العالم أو رؤساء هذا العالم، الهالكين**[٥٠]. إنّه يدلّ بذلك على أنّ حكمتنا ليس فيها صلة البتّة مع حكمة هذا العالم، في ما يتعلّق بتنميق الخطاب. إنّ هذه الحكمة سوف تُكتَب في قلوبنا كتابة أشدّ بياناً وكمالاً لو أوحي بها إلينا **على حسب وحي السرّ المكتوم منذ الأزمنة الأزليّة، والذي أُظْهِر الآن بالأسفار النبويّة**[٥١]، **وبمجيء ربّنا ومخلّصنا يسوع المسيح**[٥٢]، **الذي له المجد إلى دهر الدهور، آمين.**

---

٤٤ ٢كو ٤: ٧. إنّ حقارة الكلمات التي نُقِلت بها نصوص الكتاب، ورعونتها الظاهرة، تبرز ما للمعنى الروحيّ من طابع إلهيّ، بسبب الآثار التي يخلّفها في نفس القارئ.

٤٥ ١كو ٢: ٥.

٤٦ إنّ هذا التشديد على العالم بأسره يرجع بنا إلى أيام روفينس، لا أوريجانس. فإنّ هذا الأخير ما كان ليجيز لنفسه تأكيداً مثل هذا إلاّ من باب التفخيم والمبالغة.

٤٧ ١كو ٢: ٤.

٤٨ عب ٦: ١.

٤٩ يجعل أوريجانس مستويين في المعرفة الإلهيّة، على منوال الغنوصيّين، إلاّ أنّه لا يذهب مذهبهم في التمييز بين طبيعتين. فهناك معرفة إلهيّة عبر الكتاب، ومعرفة تسمو عليها يلقيها السيّد المسيح في نفس من هو أهل لها.

٥٠ ١كو ٢: ٦.

٥١ رو ١٦: ٢٥ي.

٥٢ ٢ تيم ١: ١٠. أنظر بخصوص المجدلة الختاميّة ٣-٥-٨؛ ٤-٣-١٤. من الصعب شرح دورها في هذا الموضع، لأنّها لا تعدّ نهاية في المقالة.

القسم الثاني (٤ : ٢–٣)*

سقوط الكثيرين في الكفر، من الذين لا يقرأون الكتب المقدّسة قراءة روحيّة، فيخطئون فهمها

٤–٢–١ (٨) الأخذ بالحرف

بعد أن أشرنا بإيجاز إلى وحي الأسفار الإلهيّة بالروح القدس، ينبغي علينا أيضاً أن

---

* لا يمكن قطّ الفصل بين ما يرد في ٤–٢، وما يرد في ٤–٣، في هذا القسم الثاني من الكتاب الرابع، لشدّة ذات القربى في الموضوع بين هذين الفصلين، من جهة، ولغياب أيّ عبارة في ختام ٤–٢ قد توحي باختتام الكاتب مقاله الذي يبسطه أمام القارئ، من جهة أخرى.

يؤلّف هذا القسم الثاني محور المقالة في علم التفسير الكتابيّ. إنّه يتناول مبادئ هذا العلم مبيّناً بها تجاوز الحرف إلى الروح، وعارضاً على القارئ بعض الأمثلة على ذلك. إنّ أهميّة هذا القسم ناجمة من ارتياده حيّز الحياة الروحيّة بالتطبيق والعمل، بعد أن عرض الكاتب في القسم الأول أساس هذه الحياة عينها، إذ أقام الدليل على الوحي العامل في الأسفار المقدّسة كلّها.

ينقضّ أوريجانس، بادئ ذي بدء، على أولئك المنشقّين الذين يحرّفون معنى الكتاب بأراجيفهم الجوفاء، وهم يتشبّثون بالحرف. فيغمز من جانب أتباع العرفان ومرقيون، الذين إذ تمسّكوا بالحرف عزفوا عن الاعتراف بإله العهد القديم. كذلك السذّج من المؤمنين، أبناء الكنيسة، المتشبّثين بالحرف والآخذين بالمظهر البشريّ، فهم باتوا بتفسيرهم أيضاً يرضون من اللّه ما لا يرضون به لو جاءهم من أشدّ الناس ظلماً (٤–٢–١). أمّا سبب التحريف هذا فالأخذ بمعنى النصوص المقدّسة حرفيّاً، فيما يعلم أصحاب الرأي القويم أنّ لها معاني روحيّة، مخبّأة في الكلمات عينها، وأنّه لا غنى من سلوك طريق شاقّة لاستخراجها من مخابئها، كلآلئ أصداف البحار (٤–٢–٢). هذا يُقال بصدق في أسفار العهد القديم، وفي أسفار العهد الجديد على حدّ سواء. ولا بدّ من «مفتاح المعرفة»، كي يبلغ المرء بلوغاً حسناً إلى فهم تلك الأسفار المقدّسة، ذلك المفتاح الذي قال عنه السيّد المسيح إنّ معلّمي الناموس يملكونه. بناء على هذه المقولة، يبادر أوريجانس إلى مجادلة يرمي بها على أتباع مرقيون، فيبرهن لهم أنّ العهد القديم وحي أيضاً (٤–٢–٣). أمّا المنهج الذي ينبغي سلوكه فالتقيّد بما يسمّيه بالثلاثة المعاني، مقارنة بالثلاثة الأقسام التي تنقسم الكائنات إليها، الجسد والنفس والروح. إنّ هذه المستويات الثلاثة التي يوجد عندها معنى كلّ نصّ من النصوص المقدّسة تناسب مراتب كلّ إنسان يبغي أن يتعلّم في ملكوت اللّه، المبتدئ والمتقدّم والكامل. لقد أدرك أوريجانس معرفته بهذا المنهج عبر تفسير رمزيّ أجراه للآية أم ٣٠ : ٢٢، ومن خلال وقوفه على كتاب **الراعي هرماس** (٤–٢–٤). إلاّ أنّه قد يتّفق أن يغيب المعنى الحرفيّ، حين إذٍ يجب البحث عن سائر المعنيَين الآخرَين. هذا ما يقيم أوريجانس الدليل عليه من خلال تفسير رمزيّ يجريه لما جاء بخصوص الأجاجين في عرس قانا (يو ٢ : ٦) (٤–٢–٥). وعليه، فإنّه ما من ريبة قطّ في معنى النصوص الحرفيّ (=الجسديّ)؛ كذلك، لا محيد عن

نشرح كيف سقط بعض الذين لا يقرأونها قراءة صحيحة في أخطاء عديدة، فلا يفهمونها فهماً سويّاً، إذ إنّ الكثيرين يجهلون السبيل الذي يجب السلوك فيه لأجل فهم الحروف

مدلولها الأدبيّ (=النفسيّ)، الذي يرسم الطريق الصالحة لأجل سلوكها؛ إلاّ أنّ التفسير الروحيّ وحده قادر بأن يرتفع بالكائنات نحو الحقائق الخالدة، التي يرى ظلّها في الكتاب، ليس إلاّ. ولكن، هل يجب البحث عن المعنى الروحيّ في كلّ رواية من روايات العهد القديم؟ (٤-٢-٦). لقد عمل الروح القدس أن يوحي بالوقائع الإلهيّة السريّة، ما يتعلّق منها بالآب، وبابنه الوحيد، وبالخلائق العاقلة (٤-٢-٧). إلاّ أنّه أخفاها رموزاً في حلكة الحرف، من أجل العاجزين عن معاينتها وإدراكها وقبول الكشف عنها. وهذه الوقائع الإلهيّة السريّة حاضرة لا في الروايات وحسب، وإنّما في سنن موسى كذلك، بحيث إنّ المعنى الحرفيّ ذو أهليّة في أغلب الأحيان لأن يشيّد بنيان الخليقة (٤-٢-٨). إلاّ أنّ الروح قد زجّ، في بعض الأحيان أيضاً، بمقاطع عسيرة لا يقوى المنطق على التسليم بها، ودفع بها إلى وسط الروايات المقدّسة متخطياً حاجز الواقعة التاريخيّة. إنّه إن فعل هذا فإنّما من أجل الحثّ على استكشاف المعنى الروحيّ الظليل، إذ الهدف كلّه البلوغ إلى ما في الروحيّات من حقيقة ومنطق، لا في الحروف. وهذا عينه ينطبق على شريعة موسى، وعلى الأناجيل وسائر ما كتبه الرسل (٤-٢-٩).
أمّا في القسم الثاني من المقالة فإنّنا نقع في مطلعها على أمثلة تثبّت لنا اليقين بما جرى بسطه في ٤-٢-٩. فأنت تطالع بعض روايات من الكتاب المقدّس يغلب عليها طابع الاستحالة والتوهّم لو أتيتها من الجانب الحرفيّ، كبعض تلك الأحداث التي نقرأها في الفصول الأولى من سفر التكوين، أو ما جرى ليسوع في أثناء التجربة في البريّة (٤-٣-١). وما يمكن الاطلاع عليه عبر شريعة العهد القديم، وفتاوى الأئمّة اليهود التي أفتوا بها للشعب (٤-٣-٢). وما في الأناجيل كذلك، ورسائل القدّيس بولس (٤-٣-٣). فهذا كلّه قد أوحى به الروح، لأجل أن يرتقي بنا إلى معنى الكتاب الروحيّ. ولكنّ هذه حالات نادرة؛ أمّا سائر نصوص الكتاب فذو قيمة تاريخيّة: إنّ الوصايا العشر ذات معنى حرفيّ، وكذلك الرسوم التي أوصى يسوع بها (٤-٣-٤). لهذا، لا بدّ من إجابة عن السؤال الآتي: كيف لنا أن نرصد الحالات التي يخلو فيها المعنى الحرفيّ من قيمة ذات مدلول؟ ويجيب أوريجانس قائلاً: إنّما يقيّض ذلك من خلال فحص دقيق نقوم به للنصوص. فإنّها لا محالة تسير بنا إلى معنى روحيّ كلّما نعجز عن اتّباعها وفق منطق بشريّ، على الصعيد الحرفيّ. ذلك بأنّ الأسفار ذات معنى روحيّ على الدوام؛ ولكن ليست تحوز على المعنى الحرفيّ دائماً (٤-٣-٥).
انطلاقاً من هذه الإجابة، ينبري أوريجانس إلى تطبيق ذي مغزى بالنسبة إلى استخراج التفسير الروحيّ، يقول: ثمّة إسرائيل بحسب الجسد، وإسرائيل بحسب الروح. الأول صورة بالنسبة إلى الآخر (٤-٣-٦). الأوّل، عبر رؤساء القبائل والأسباط ويعقوب وإسحق وإبراهيم ينتسب إلى آدم؛ والثاني إلى آدم الجديد، أي المسيح، عروس حوّاء الجديدة، أي الكنيسة (٤-٣-٧). وعليه، فإنّ إسرائيل بات إسرائيل الروح بفضل السيّد المسيح، وأورشليم الأرضيّة صورة أورشليم الأخرى، السماويّة، حسب بولس الرسول. إنّ ثمّة، إذاً، إسرائيل سماويّاً، وأورشليم سماويّة، ويهوديّة سماويّة في عالم الأنفس المتنوّع. وفي كلّ من هذه السماويّات مدن تحمل الاسم نفسه الذي نجده في الأرضيّات (٤-٣-٨). ومن ثمّ، نخلص إلى أنّه يجب علينا أن نرى الرؤية عينها عندما نقرأ عن الأمم التي أحاطت بإسرائيل الأرضيّ، أي أنّه ثمّة في عالم الأنفس أجناس وفئات أخرى من النفوس تمثّلها لنا شعوب مصر وبابل وصور وصيدا، بشكل صورة رمزيّة. هكذا، فإنّ عبوديّة إسرائيل في بلاد مصر، وسبيه إلى بابل، صورة عن حلول إسرائيل السماويّ في أرض غربة أدنى منها مرتبة في السماويّات (٤-٣-٩). فيترتّب، نتيجة لذلك، أنّ النفوس ترقى أو تنحدر على حسب الصالحات التي تعملها أو تهملها. إنّ الأرض، مثلاً، يابسة بالنسبة إلى النفوس التي تنحدر من الأماكن العليا، وسماء بالنسبة إلى النفوس التي ترقى من أماكن سفليّة. بل إنّ هناك

الإلهيّة. فاليهود، الآن، لم يؤمنوا بربّنا ومخلّصنا بسبب قسوة قلوبهم، ولأنّهم يودّون الظهور كأنّهم حكماء في عينَي أنفسهم، ولأنّهم يظنّون أنّه يجب فهم ما أُنبئ عنه فهماً حرفيّاً، أي أنّه كان أحرى به أن يبشّر المسجونين بالتخلية[١] تبشيراً حسّيّاً[٢] يُرى، وأنّه كان جديراً به أن يشيّد أولاً المدينة[٣] التي يعتقدون بأنّها مدينة اللّه بصدق، وأن يقضي في الوقت نفسه على مركبات إفرائيم وخيل أورشليم[٤]، وأن يتناول طعام الزبدة والعسل أيضاً، وأن يعلم كذلك أن يعرف الشرّ ويختار الخير[٥]. وحَسِبوا، من ثمّ، أنّ الذئب، هذا الحيوان ذا القوائم الأربع، سوف ينبغي أن يرعى حسب النبوءة مع الحملان[٦]، لدى مجيء المسيح، وأنّ النمر أن يستريح مع التيوس، بل أنّ عجلاً وثوراً

على الأرض نفسها تفاوتاً بين مستقرّ وآخر؛ فهناك مستقرّ رفيع، ومستقرّ دنيء. لهذا، فالنبوءات التي جاءت في الأمم المختلفة تدلّ إذاً على مساكن سماويّة (٤-٣-١٠). إنّ هذا كلّه يشير إليه الكتاب، إلاّ أنّه لا يبسطه بجلاء بيّن. إنّه لأشبه بكنز مخبّأ في حقل؛ فالحقل هو المعنى الحرفيّ، أمّا الكنز، أي المعنى الروحيّ، فإنّه لا يمكن العثور عليه بدون نعمة من لدن اللّه تعالى (٤-٣-١١).

عند هذه النقطة من المقالة، ينقطع أثر النصّ اليونانيّ الذي وضعه أوريجانس ولا يبقى لنا مرجع سوى روفينس، وإيرونيمس، لمعرفة سائر النقاط التي تطرّقت المقالة إليها.

يرمز يعقوب، وأبناؤه الذين نزلوا إلى أرض مصر إلى النفوس التي نزلت إلى الأرض دون أن تقترف ذنباً؛ فإنّ مهمّتها انحصرت بمدّ يد العون للنفوس التي أثمت، ولا تزال تتخبّط في مسالكها لعلّها تنمو مما هي فيه. هكذا يجب أن يُفسَّر ما يتعلّق بشعب إسرائيل، من رسوم، وتطهير، وإحصاء، وذكر محاربين صناديد، وأسماء أسباط استقرّ بها المقام شرقيّ الأردن، ثمّ أسماء أسباط عبرت إلى الطرف الآخر. إنّ سفر تثنية الاشتراع الذي سلّمه موسى إلى يشوع بن نون يمثّل الشريعة الجديدة، بالنسبة إلى شريعة موسى، تلك التي حاربها المخلّص (٤-٣-١٢). ولكنّ أوريجانس ينصرف إلى تفسير آخر لهذا السفر، فيقول إنّه يرمز إلى الإنجيل الأزليّ، الذي سوف يُكشَف عنه في السماوات، إزاء الإنجيل الزمنيّ المرموز إليه بتشريع موسى (٤-٣-١٣).

هذا كلّه حسن، ولكنّه سامٍ جدّاً حتى إنّه لَيعجز عن إدراكه الفهم البشريّ. فالإنسان يمكنه أن يتقدّم أشواطاً، إلاّ أنّه يعجز عن معرفة أصول الأشياء، وهيهات أن يبلغ نهاياتها. بل يمكن القول إنّ الأمر يشقّ على الملائكة أيضاً، وسائر القوّات العلويّة. فإنّ جلّ ما تعرفه الخليقة وسط الأمور وحسب (٤-٣-١٤). إنّه لا ينبغي التشبّث بالألفاظ، بل بالأفكار. هكذا لفظا «ما لا يُرى»، و«ما لا جسد له»، فإنّهما يدلاّن على واقع يعجز الكلام البشريّ عن توصيفه كما يناسب، ولا حيلة لإثباته سوى فعل عقليّ محض (٤-٣-١٥).

١ إش ٦١ : ١؛ لو ٤ : ١٨.

٢ إعتبر اليهود غالباً أنّ المقاطع التالية ذات طابع مسيحانيّ؛ إلاّ أنّهم انتظروا تحقيقها انتظاراً ماديّاً، لا رمزيّاً. وفيلون، يهوديّ الإسكندريّة الشهير، كم من مرّة عاب على بني دينه تفسيرهم الحرفيّ لنصوص الأسفار المقدّسة، ثمّ عمد بنفسه إلى مثل طريقتهم. أمّا أوريجانس فلا يكفّ في سائر مؤلّفاته عن تقريع اليهود على تفاسيرهم الفظّة والضيّقة الأفق.

٣ حز ٤٨ : ١٥.

٤ زك ٩ : ١٠؛ مز ٤٥ : ١٠.

٥ إش ٧ : ١٥.

٦ إش ١١ : ٦.

سيرعيان مع الأسد يقودها إلى المكلأ ولد صغير، وأنّ بقرة ودبّة سيسترخيان معاً في المراعي، وأنّ صغارهما تُرَبَّى في آنٍ معاً، وأنّ أُسُداً تقف مع عجول أمام مذاود وتقتات من التبن. فإذ تيقّنوا أنّه ما من شيء ممّا أُنبئ به عنه قد جرى حسب التاريخ – لقد كانوا يعتقدون أنّ تلك علاماتُ مجيء المسيح الرئيسيّة[٧]– لم يريدوا أن يتقبّلوا مجيء ربّنا يسوع المسيح؛ بل إنّما صلبوا من كان أضفى على نفسه اسم المسيح، انتهاكاً وتعسّفاً، أي نكراناً للإيمان بالنبوءة[٨]. من ناحية أخرى، عندما يقرأ المنشقّون[٩] ما كُتِب في الناموس: **إنّ ناراً اضطربت في غضبي، أنا إله غيور، أفتقد ذنوب الآباء في البنين إلى الجيل الثالث والرابع**[١٠]؛ **إني قد ندمت على إقامتي شاول ملكاً**؛ **أنا إلهٌ، صانع السلام، وفاطر الشرّ**[١١]؛ وأيضاً: **ليس في المدينة من شرّ لم يصنعه الربّ**[١٢]، **ونزلتِ الشرور من لدن الربّ على أبواب أورشليم**[١٣]؛ **وروح خبث خارجة من عند اللّه كانت تخنق شاول**[١٤]، وما سوى هذه الكثير ممّا يشبهها في الكتاب، لم يتجاسروا أن يقولوا إنّ هذه الكتابات ليست من إله، وإنّما اعتقدوا بأنّها من هذا الإله الخالق الذي تعبده اليهود، الإله الذي يجب الإيمان به، وفق رأيهم،

---

٧ الجملة الاعتراضيّة تأويل بادر روفينس إلى تسطيره من تلقاء ذاته.

٨ يُرجع روفينس المفعول لأجله «انتهاكاً وتعسّفاً، أي نكراناً للإيمان بالنبوءة»، إلى اليهود الذين صلبوا المسيح، فيما يبدو نصّ أوريجانس اليونانيّ أنّه يرتدّ بالمفعول لأجله إلى المسيح الذي أطلق اسم المسيح هذا على نفسه «انتهاكاً وتعسّفاً». لا شكّ أنّ أوريجانس، لو قصد إلى هذا المعنى، يستذكر حين ذاك جواب يسوع على رئيس الكهنة قيافا، حينما سأله مستحلفاً إيّاه باللّه العظيم عن حقيقة هويّته (متى ٢٦: ٦٣-٦٦). وإذ أجابه يسوع لطلبه مؤكّداً أنّه المسيح، مزّق قيافا ثيابه دلالة على التجديف الذي ارتكبه يسوع، بإعلان نفسه المسيح «انتهاكاً وتعسّفاً».

٩ أنظر ٢-٤ و٢-٥. إنّ الأخذ بالحرف إلى حدّ مفرط شكوى أوريجانس ضدّ أتباع مرقيون، الذين كانوا ينهجون هذه الطريقة في التفسير لكي يبرزوا عدم انسجام صورة اللّه في العهد القديم، مع صورته في العهد الجديد، فيستخلصوا من ثمّ أنّهما إلهان مختلفان! وشكوى أوريجانس هذه تنطبق على أصحاب العرفان، مع أنّ إيريناوس يقول فيهم إنّهم كانوا يبالغون في تفسير الكتب المقدّسة تفسيراً رمزيّاً لعلّهم يجدون فيها ضالّتهم المنشودة تأكيداً على معتقداتهم. ولكنّ أوريجانس يتصدّى لهم من أجل تفسيرهم الحرفيّ للمقاطع التي تتكلّم على اللّه كلاماً يظهره بهيئة بشر، في أسفار العهد القديم. وإذ يشدّدون عليها يستخلصون ما يستخلصه أتباع مرقيون، من أنّ إله العهد القديم غير كامل، بخلاف إله العهد الجديد. على كلّ حال، أنظر أيضاً ٢-٤-٤.

١٠ إر ١٥: ١٤؛ خر ٢٠: ٥.

١١ ١ مل (١صم) ١٥: ١١؛ إش ٤٥: ٧.

١٢ عا ٣: ٦.

١٣ مي ١: ١٢.

١٤ ١ مل (١صم) ١٨: ١٠.

كأنّه إله عادل، لا صالح. وحسب ظنّهم، أيضاً، أنّ المخلّص أتى لكي يبشّرنا بإله أكثر كمالاً، ينكرون عليه أنّه مبدع العالم، وهم فيه مختلفون فيما بينهم مشورة، لأنّهم ما إن حادوا عن الإيمان باللّه الخالق، إله الكون[١٥]، حتى استكانوا لخراصات شتّى وخرافات، متوهّمين أشياء وأشياء وقائلين بوقائع تُرى برأها الواحد، ثمّ بوقائع لا تُرى خلقها الآخر[١٦]، على حسب الإيحاءات المنبعثة من المخيّلة، ومن خواء نفوسهم[١٧]. لكنّ بعضاً من السذّج[١٨]، من الذين يلوح أنّهم ممسكون بإيمان الكنيسة، لا يعتقدون بإله أكبر من الخالق، وهم في ذلك على رأي قويم سليم، إلاّ أنّهم يظنّون فيه ظنوناً لا يقوى أحدنا على ظنّها في أشدّ الأنام ظلماً وضراوة[١٩].

٤-٢-٢ (٩) منبتهم: جهلهم المعنى الروحيّ

إنّ علّة مساوئ إدراكات أولئك الذين تحدّثنا عنهم لتوّنا ما هي سوى أنّهم لم يفقهوا الكتاب وفق معناه الروحيّ، بل حسب ما يمليه الحرف. لهذا السبب، سوف نحاول رغم وهن إدراكنا[٢٠] أن نبيّن للذين يؤمنون أنّ الكتب المقدّسة لم تلهج بها ألفاظ بشر، وإنّما وُضِعَت بوحي من الروح القدس، وأنّها بُلِّغَت إلينا وأُودِعْناها على مقتضى مشيئة

---

١٥ يقول النصّ اليونانيّ: «اللّه غير المخلوق وحده». أنظر الكتاب الأول، في المقدّمة، الفقرة الرابعة، بشأن التوضيح في استعمال لفظَي «غير مولود»، و«غير مخلوق»، في أيام أوريجانس. فإذ أثار المعلّم الكبير مسألة أنّ اللّه غير مخلوق رمى إلى التصدّي بقوّة لأحاجيج أهل العرفان؛ وهو جانب لم يتنبّه روفينس له في ترجمته. فإنّ أولئك القوم عدّوا اللّه وحده غير مخلوق، وهو غير إله العهد القديم المخلوق في زمن قديم، قبل زماننا.

١٦ يميّز أوريجانس بين الوقائع التي يمكن مشاهدتها والوقائع التي تحتجب عن العين (١-٧-١). بيد أنّه ينقضّ ناقداً على تمييز أهل العرفان بين عالم الكون الفسيح الذي لا يُرى، الصادر من اللّه العليّ صدور النور من الشمس، وعالم المبروءات الذي يُرى، وقد خلقه الإله الوسيط.

١٧ ما من ريبة في استهزاء أوريجانس الظاهر بدعوى أهل العرفان. فإنّ هؤلاء طالما عدّوا أنفسهم شركاء في الروح، وانتحوا بالنفس جانباً إلى مرتبة دون.

١٨ أنظر، في موضوع السذّج، الحاشية ١٥ من ٢-١٠-٣: فهم لا يرضون عن هذر أهل العرفان، ويتشبّثون بالأحرى بوحدانيّة اللّه. ولكنّهم، إذ يأخذون بحرف الكتاب ينجرّون من وراء ضيق أفقهم إلى تصوّرات يصوغونها لأنفسهم بشأن الجلالة الإلهيّة، لا تقلّ خبلاً عن تصوّرات أهل العرفان، ولا سيّما التخرّصات التي يخرجون بها إلى الملا، عندما يرومون كلاماً على أشكال عمل اللّه البشريّة، فيقربون إلى كلام أهل العرفان عن الإله الوسيط. أنظر مواقف أوريجانس منهم في ١-١-١؛ ٢-١١-٢.

١٩ ٢-٥-٢ وسوى ذلك من سائر المواضع في الكتاب.

٢٠ ليست هذه المرّة الأولى التي يعمد فيها أوريجانس إلى عبارات الضعة هذه، أنظر ١-١-٩؛ ١-٥-١؛ ١-٥-٤ إلخ. ولكنّ العبارة، هنا، تدين لروفينس لأنّها لا تظهر في النصّ اليونانيّ.

اللّه الآب، وبواسطة ابنه الوحيد يسوع المسيح[٢١]؛ وهذا ما يبدو لنا خير سبيل قويم لفهمها من قِبَل الذين يتّبعون القاعدة[٢٢] والتعليم اللذين سلّمهما الرسل تباعاً للذين أعقبوهم، لأجل تعليم كنيسة السماء[٢٣]، هم الذين قد سلّمهما إليهم يسوع المسيح.

أجل، كم من تدابير سريّة تشير إليها الأسفار المقدّسة. فإنّ الجميع، في اعتقادي، حتى أشدّ المؤمنين سذاجة، يقرّون ذلك. أمّا ما هي، وما نوعها، فذو الرأي السديد الذي لم تخالجه رذيلة الصلف[٢٤] لا يلبث أن يشهد حسب ضميره أنّه يجهل ذلك. أجل، لو تحدّث إلينا، على سبيل المثال، أحدهم في أمر ابنتي لوط[٢٥] اللتين ضاجعتا أباهما على خلاف العرف، أو عن زوجي إبراهيم[٢٦]، وعن الأختين اللتين تزوّج يعقوب منهما[٢٧]، والأمتين اللتين أنمتا عديد أبنائه[٢٨]، ما جوابنا نحيره عليه سوى أنّ هذه كلّها رموز وصور لحقائق روحيّة نجهل ما طبيعتها؟ وحينما نطالع كيف شُيِّد الخباء[٢٩] نوقن

٢١ ثمّة تعاونُ عملٍ مشتركٍ بين أقانيم الثالوث الإلهيّ في صنع الوحي بالكتاب، شأنهم في هذا شأن عملهم أيضاً في سائر الأفعال الإلهيّة: فالآب هو المصدر الذي يعود محتوى الوحي إليه، والابن هو القائم بالوحي في وسط البشر، ففيه تتمّ أعمال الآب وتنكشف على أعين الملا، والروح هو الذي يعمل في الكاتب الموحى إليه لئلاّ يقع في زلّة؛ أنظر ١-٣-٧؛ ٤-٢-٧؛ ٤-٤-٥. وهنالك رابط آخر يصل بين الكتاب والابن، فإنّهما كليهما يُدعَيان «كلمة اللّه». ليسا هما كلمتين، بل واحدة، حتى إنّ ما نقرأه يحمل في طيّاته شخص الابن، غير أنّه لا يستوعبه بكلّيته، كما التجسّد الذي لم يستوعب به اللحم والدم شخص الأقنوم الثاني بملئه الإلهيّ. لذا، فالحرف في الكتاب المقدّس يقوم إمّا بالإعداد لمجيء الابن (العهد القديم)، وإمّا بإظهاره للأنام (العهد الجديد).

٢٢ القاعدة أي القانون؛ فإنّ بعضهم يرى فيها قاعدة الإيمان التي نصّت عليها بشارة الكنيسة، والتي يتحدّث عنها أوريجانس في مقدّمة الكتاب، وغالباً ما يُرجِع إليها في تضاعيفه. وهناك فريق ثانٍ يرى فيها قاعدة التفسير الروحيّ، لا الحرفيّ، مستنداً إلى الحديث عن كنيسة السماء في إطار المقطع، وإلى قبول عام يسود في الوسط الكنسيّ بشأن هذا التفسير (الكتاب الأول، المقدّمة). ولكنّ ثمة فريقاً ثالثاً يعتقد بأنّ المقصود بالقاعدة إنّما علم الكاملين المتفوّق، المناقض تلقين السذّج الابتدائيّ.

٢٣ ليست كنيسة السماء هذه توصيفاً يُطلَق على كنيسة المغبوطين دون الكنيسة التي على الأرض، بل وصف يليق بكنيسة المؤمنين التي على الأرض من حيث كون منشئها سماويّاً؛ وذلك بأنّ قاعدة الإيمان والخلافة الرسوليّة إنّما هما كلاهما واقعان أرضيّان.

٢٤ إنّ ما يضايق أوريجانس أشدّ المضايقة أن يرى غرور السذّج ينحو بهم نحو الضلال وهم في غفلة من ذلك، لا أن يعلم مدى جهلهم في ما من أمر اللّه.

٢٥ تك ١٩: ٣٠ي. أنظر في موضوع الرموز المستخدمة هنا ٤-٣-٧.

٢٦ تك ١٦.

٢٧ تك ٢٩: ١٥ي.

٢٨ تك ٣٠.

٢٩ خر ٢٥.

أنّ المكتوب إنّما رمز لبعض وقائع مستترة. بيد أنني أحسب[٣٠] أنّه يعسر جدّاً - بل حريّ بي القول أنّه يستحيل - أن نرمي بالمطابقة دقائق الأمور، وأن نتطرّق إليها واحدة فواحدة فنخوض فيها. إلاّ أنّ هذا الوصف، كما أسلفت القول، مليء بالمحجوبات، ولا يخفى الأمر على الإدراك لدى الجميع. كذلك، فإنّ كلّ رواية تبدو أنّها كُتِبَت لكي تسرد قراناً أو ولادة، حروباً متنوّعة أو أيّ قصّة أخرى، هل يجب الأخذ بها كأنّها ليست أشكالاً وصوراً لحقائق خفيّة وقدسيّة؟ ولكنّ الناس بما أنّهم قلّما يولون تنمية ما عندهم من موهبة، وبما أنّهم يخالون أنّهم يعلمون قبل أن يتلقّنوا، يترتّب أنّهم لا يباشرون قطّ في المعرفة. إلاّ أنّه إذا التعلّم لم ينقص، ولا المعلّم، وإذا هذا كلّه يُرام كأنّه من اللّه لا من بشر، أي على نحو متديّن وورع، كأني به الغيب يُرْجى كشفُه عَبر وحي الإله في معظم المواضيع، لأنّها عصيّة ومحجوبة عن مدارك الأنام، حين إذٍ قد يتّفق ربّما للذي جدّ على هذا المنوال أن يجد ما يستطيع إليه سبيلاً.

٤-٢-٣ (١٠) بيد أنّه قد يخيّل لأحدهم أنّ هذه الوعورة شأن الأقوال النبويّة[٣١] ليس إلاّ، ذلك بأنّه جليّ عند الجميع أسلوب الأنبياء المكتظّ على الدوام بالصور والألغاز، فما هي الحال عندما نلتفت نحو الأناجيل؟ أليس المغزى ثمّة أيضاً محجوباً، من حيث كونه فكر المسيح[٣٢]، لا تكشفه سوى النعمة التي نالها من كان يقول: **أمّا نحن فلدينا فكر المسيح، لكي نعرف ما منحنا اللّه إيّاه. فإنّ ما نلهج به، لا نأتي قوله بألفاظ تُعلّمُنا إيّاها حكمة البشر، بل بتعليم الروح**؟[٣٣] وفي ما هو من أمر الموحى به إلى يوحنّا[٣٤]، ألا يُصعَق القارئ فيه إذ يتيقّن من كثير من الأسرار الذائعة

---

٣٠ توسّع في ما سبق يقدم عليه روفينس، تاركاً جانباً دون ترجمةٍ سياق النصّ اليونانيّ لبضعة أسطر.

٣١ أم ١:٦.

٣٢ لا غنى عن فكر المسيح لمن أراد فهم الكتاب، فالشبيه يحاكي الشبيه؛ ذلك بأنّ المرء لا يسعه الولوج إلى غنى أحد المؤلّفات بدون معرفة كاتبه، ولا يمكنه اكتناه تبليغه بدون الوقوف على فكره أولاً. وفي الكتاب مماثلة، بل مماهاة، بين السيّد المسيح والبلاغ المنقول بواسطة الروح، روحه تمجّد اسمه وتعالى، الروح القدس الذي أوحى بالكتاب. فهذا الروح، بالتالي، هو الذي يبلّغ القارئ فكر المسيح متى أسلم القارئ ذهنه وقلبه له.

٣٣ ١كو ٢:١٦، ١٢، ١٣.

٣٤ المقصود سفر الرؤيا. وفي هذا المقطع دليل ساطع على اعتراف أوريجانس بالرؤيا سفراً موحًى به، وبصحّة نسبه إلى يوحنّا، رغم أنّ تلميذه ديونيسيوس الإسكندريّ يبدي بعده جمّاً من التلكؤ والحيرة حيال هذين الجانبين.

الوصف[٣٥]، المسترة وراءه؟ إنّ الذين ليس في قدرتهم أن يفهموا ما احتجب عنهم فيه يفهمون أيضاً، رغم هذا، أنّ فيه معنًى مكنوناً. بيد أنّ رسائل الحواريّين، التي يبدو للبعض أنّها أكثر يسراً، أليست مملوءة أفكاراً عميقة حتى إنّ الذين يقدرون أن يفهموا المعنى المقصود إليه بالحكمة الإلهيّة، يبدون من خلالها كأنّهم تطفح سرائرهم بوميض نور لا نهاية له، يشعّ من إناء صغير جدّاً؟ لهذا السبب، فإذ هذه حال الأمور، وعديدون من الأنام يتيهون على هذه الطريق، ليس الإعلان بسذاجةٍ أنّ المرء مُلِمٌّ وآخِذٌ بمجامع ما بدؤه يوجب مفتاح المعرفة، المفتاحَ الذي يقبضه علماء الناموس، حسب الربّ، بمنأى عن الخطر[٣٦]. وفي هذا الموضوع، لنسأل، على سبيل الاستطراد[٣٧]، من يقولون بأنّ الحقيقة لم تكن إلى جانبهم وهم تحت الناموس، قبل أن يأتي المخلّص، كيف أنّ ربّنا يسوع المسيح يصرّح بأنّ مفاتيح المعرفة عندهم، هم الذين يحوزون أسفار الناموس والأنبياء[٣٨]. فإنّ الربّ قال: **الويل لكم، يا علماء الناموس، لأنّكم سلبتم مفتاح المعرفة؛ فلم تدخلوا أنتم والراغبون في الدخول منعتموهم**[٣٩].

---

٣٥ أُستُعمِلَت العبارة في موضع الكلام على التقاليد اليهوديّة والغنوصيّة السريّة، كما استُخدِمَت كذلك للإشارة إلى محتوى النصّ الخفيّ والغامض. هنا، بالنسبة إلى أوريجانس، لا يراد بالعبارة الإلماح إلى تقاليد سريّة مستشرية في وسط الديانة المسيحيّة. وإذا بدا على كلامه حذر من توزيع الأسرار بدون أيّ اعتبار على الأشخاص فإنّ مردّ ذلك دواعٍ روحيّة نجد صداها لدى العديد من الكتّاب المسيحيّين الأوائل. وذلك بأنّ الوحي قد يرتدّ بالسوء على النفس التي تطلّع عليه وهي على غير استعداد لما فيه من تمنّي، بل قد يزجّ بالنفس لعمق بلاغاته في تهلكة عظمى.

٣٦ سرعان ما يتحقّق المرء من ضيق المعرفة التي يدركها وإن بلغ إلى المعنى الروحيّ. ذلك بأنّ الأسفار ليست بأمر عظيم لو تمّت مقارنتها مع الوحي الجليل الذي انكشف لأعين الرسل انكشافاً مباشراً؛ راجع ٢-٦-١.

٣٧ في الواقع أنّ روفينس يستطرد في هذا الموضوع، ويذهب باستطراده حتى نهاية المقطع؛ أنظر ١-٤-٢؛ ٢-٩-١؛ ٣-٤-٣. إنّه يتعرّض لأصحاب العرفان الذين يحطّون من شأن العهد القديم إزاء العهد الجديد وتقليدهم الخاصّ. ويؤكّد أنّ علماء الناموس حازوا في القديم على مفتاح المعرفة، بشهادة صريحة من المعلّم الإلهيّ، مع كونه قد سبق إلى تأكيد آخر بأنّه ما من إنسان يقدر على تفسير الكتب لولا «فكر المسيح» عنده! إنّ أوريجانس منشغل بإظهار الدور المميّز الذي تتمتّع به أسفار العهد القديم، دحضاً لمزاعم أصحاب العرفان؛ ولكنّه لا يريد الإفساح في المجال أمام مغالاة في التعظيم، في الوقت نفسه، لهذه الأسفار عينها.

٣٨ في هذه الجملة متناقضان: أولهما أنّ النصّ اليونانيّ يتكلّم على أصحاب العرفان، فيما نصّ روفينس هذا يقصر الكلام على علماء الناموس! وثانيهما أنّ لفظ «المعرفة» فيها، إذ يلحق بأصحاب العرفان في النصّ اليونانيّ، فَقَدَ معناه بعد إذ ألحقه روفينس بعلماء الناموس، وحصر استعماله بهم في نصّه هذا. لهذا، أفقد روفينس بالفعل ذاته النصّ غايته الأولى، ألا وهي النيل من مزاعم أصحاب العرفان.

٣٩ لو ١١: ٥٢.

٤-٢-٤ (١١) ثلاثيّة المعنى

لكنّ المنهج الذي يبدو لنا أنّه يلائم فهم الكتب، كما أنشأنا نقول، والبحث عن معناها، فهو في اعتقادنا ما يعلّمنا إيّاه الكتاب عينه، مُظهراً لنا ما يجب علينا التفكير به. ففي أمثال سليمان، نجد هذا التوجيه في أمر يخصّ الكتاب الإلهيّ: **وأنت، فدوّن هذه الأمور ثلاثاً في فكرك، وفي معرفتك، حتى تجيب بأقوال الحقّ عن الذين يسألونك**[٤٠]. وعليه، ينبغي تدوين فهم الحروف الإلهيّة ثلاثاً في نفس المرء: أي استنهاض الذليلين بما يمكن تسميته جسم الأسفار - هكذا ندعو الفهم العاديّ والتاريخيّ - ثمّ استنهاض الذين طفقوا يحرزون بعض التقدّم، وباتوا قادرين على التحديق في ما هو أسمى، بنفس الكتاب[٤١] عينه؛ أمّا الكاملون الذين هم أشبه بالذين يقول عنهم الرسول: **إنّنا نتكلّم بالحكمة بين الكاملين، لا حكمة هذا الدهر أو رؤساء هذا الدهر الفاسدين، بل إنّما نتكلّم بحكمة اللّه المحجوبة في السرّ، التي جعلها لنا اللّه مصيراً لمجدنا، قبل الدهور كلّها**[٤٢]، أمّا هؤلاء فينبغي استنهاضهم بالناموس الروحيّ[٤٣] المشتمل على ظلّ الخيرات الآتية كأنّما بالروح[٤٤]. وكما الإنسان، على حدّ ما يقال، مركّب من جسد ونفس وروح، هكذا الكتاب المقدّس الممنوح بسخاء اللّه لأجل خلاص البشر[٤٥].

---

٤٠ أم ٢٢: ٢٠ي. ليس الاستشهاد بالآية المذكورة دقيقاً، إذ فيه بعض الانتقاء تجاه نصّ السبعينيّة: ١- التحديد «ثلاثًا» تجده «ثلاثين»؛ ٢- بدل «في فكرك، وفي معرفتك»، تقرأ «من الحكمة والعلم»؛ ٣- بعد لفظ «... وفي معرفتك» جملة محذوفة: «على متّسع نفسك. فأعلّمك حينئذٍ كلمة حقّ، والإصغاء إلى معرفة صالحة».

٤١ نقرأ في إحدى المخطوطات اليونانيّة التعليق الآتي: «يدعو المسلكَ الأدبيّ نفسَ الكتاب، وهو ما يُطلق عليه البعض اسم السلوكيّات. إنّ ما يسمّيه أوريجانس المسلك الأدبيّ يعني اشتقاقاً، في اليونانيّة، التسامي، ويشير بحسب أوريجانس إلى كلّ طريقة تفسير روحيّ تسمو بنا فوق حرف الكتاب. وهو مرادف، عند أوريجانس، للتورية والتنويه، أي لصور أدبيّة يهدف الكاتب من خلالها إلى قول غير معلن جهاراً وصراحة. ولن ينحصر المسلك الأدبيّ بمعنى مكنونات الأزمنة الأخيرة إلاّ لاحقاً، كما سوف يدلّ فنّ التورية على إثبات المسيح مفتاح قراءة العهد القديم، على وفق معتقد المعنى الرباعيّ المشار إليه أسفل، الحاشية ٤٩.

٤٢ ١كو ٢: ٦ ي.

٤٣ غالباً ما تشير عبارة الآية رو ٧: ١٤ هذه، عند أوريجانس، إلى المعنى الروحيّ المستتر خلف حرف العهد القديم.

٤٤ عب ١٠: ١: العهد القديم ظلّ، والإنجيل الزمنيّ صورة، والإنجيل الأزليّ واقع؛ أنظر ٣-٦.

٤٥ لا يبدو هذا المعتقد أنّه يطابق الواقع عند أوريجانس، ويبقى المعنى الثلاثيّ أمراً نظريّاً. وفي سائر الأحوال، ينطلق مفسّرو القرون الوسطى منه لكي يضعوا معنًى رباعيّاً لكلّ تفسير كتابيّ: المعنى الحرفيّ، والروحيّ، والمسلكيّ، والأخرويّ.

هذا ما نراه يشار إليه في كتيّب الراعي[٤٦]، الذي يزدريه بعضهم على ما يبدو. فهرماس يتلقّى أمراً باصطناع نسختين، وبإبلاغ شيوخ الكنيسة، من ثمّ، بما تلقّنه من الروح. دونك ما جاء فيه: **إصنع لك نسختين، ثمّ أعطِ واحدة لأكليمنضس**[٤٧]، **والنسخة الأخرى أعْطِها لأغرابتي. وَلْتُنَبِّهْ أغرابتي الأرامل واليتامى بأنّ أكليمنضس مُرسِلٌ إيّاها إلى مدن الخارج كلّها؛ أمّا أنت فأعلِم بها شيوخ الكنيسة.** فأغرابتي التي تلقّت الأمر بتنبيه اليتامى والأرامل هي الإدراك الحرفيّ ليس إلاّ، الذي ينبّه النفوس اليافعة التي لم تحظَ بنيل اللّه أباً لها، فتُدعى لأجلِ هذا يتيمة. لكنّ ثمّة الأرامل أيضاً، اللاتي انفصَلْن عن أزواجهنّ الطغاة الذين اقترَنَّ بهم رغم الناموس، وَلَبِثْنَ أرامل[٤٨] لأنّهنّ لم يرتقين إلى الاتّحاد بالزوج السماويّ. أمّا أكليمنضس فيتلقّى الأمر بإرسال ما كُتِبَ إلى الذين أفلتوا من الحرف، في مدن الخارج، أي إلى النفوس التي شرعت، بعد إذ استُنهضَت، تخرج من المربكات الجسديّة والشهوات الدنيويّة. وفي ما يتعلّق به، فإنّه يتلقّى الأمر بتبليغ ما تلقّنه من الروح القدس، لا عبر كتب ولا عبر كتاب، وإنّما جهاراً، إلى شيوخ[٤٩] كنائس المسيح، أي إلى الذين يملكون نضج الفطنة على وفق طاقتهم على أن يستوعبوا التعليم الروحيّ.

---

٤٦ أنظر ١-٣-٣. يعدّ إيريناوس كتاب **الراعي هرماس** سفراً موحى به، وكذلك يفعل أكليمنضس الإسكندريّ، أمّا من هم أولئك الذين يزدرون الكتاب فيصعب علينا تحديدهم.

٤٧ أيكون المقصود إليه أكليمنضس الرومانيّ؟ لكنّ هذا يحدو بنا إلى أن نعتبر مطلع الكتاب، أي الرؤى الأربع التي تحتلّ الفصول الأولى منه، قد دُوِّن في زمن أكليمنضس هذا، ما لم يكن مؤلّف السفر قد عمد إلى هذا الأسلوب الفنيّ، الذي يجيز تقديم الزمان الذي تمّت فيه الرؤى، إمعاناً منه في إيلاء الكتاب مصداقيّة!

٤٨ تسمّى أرامل، إذاً، النساء اللواتي افترقْنَ عن أزواجهنّ ولم يَمُت هؤلاء، واللواتي لم يتزوَّجْنَ من رجال بعد فراقهنّ. الزوج الطاغية إبليس، بلا مراء، وهو الزوج الزاني لأنّه اقترن بالنفس التي هجرت زوجها الشرعيّ، وهو السيّد المسيح.

٤٩ للفظ معنيان: الأقدمون في الكنيسة ـ وهم المتقدّمون ـ والمسنّون. إنّ أوريجانس يفيد من كليهما في استعمال اللفظ هنا. فهو يقتصر على تفسيرين: التفسير الحرفيّ، والتفسير الرمزيّ. وليست العلاقة تحديداً بواضحة عنده بين التفسير الأدبيّ، أي الأخلاقيّ، والتفسير الروحيّ، أي الصوفيّ. لقد سعى بعض المحدثين أن يجعلوا تصنيفاً منظّماً لطرق أوريجانس التفسيريّة، فأضفوا عليها غموضاً من خلال تمييزهم بين تفسير «أنموذجيّ»، أفقيّ الرؤية – فالتجسّد هو مآل العهد القديم وإنباء بالسعادة في الحياة الأخرى – وتفسير «رمزيّ»، عاموديّ الرؤية – فهو يتخيّل عالماً يسمو عالمنا الحاليّ... ولكنّ أهمّ تمييز يمكن التمعّن فيه هو ذاك الذي يولي التفسير الحرفيّ مرتبة يحصرها بالمبتدئين، والتفسير الروحيّ الذي يركّز على شخص المسيح من حيث إنّه محور التاريخ والوحي، والذي يدعوه بعض المحدثين «أنموذجاً»، والتفسير المسلكيّ الذي يحير جواباً عن التزام المؤمن بالشرائع الإلهيّة، والتفسير الإسخاتولوجيّ، الذي يرفع النفس نحو الحقائق السماويّة القادمة. ضمن هذا المنظار، يُعَدّ أوريجانس بحقٍّ أبا التفسير الكتابيّ الرباعيّ المعاني.

٤-٢-٥ (١٢) ثنائيّة المعنى، في بعض الأحيان

لا ينبغي، حقّاً، أن نجهل أنّ ثمّة في الكتاب مواضع لا نجد فيها دوماً ما دعوناه جسماً[٥٠]، أي منطق الإدراك التاريخيّ، كما سوف نبيّنه فيما يلي؛ وأنّ ثمّة أحوالاً يجب فيها فهم ما دعوناه نفساً وروحاً وحسب. وفي اعتقادي أنّ هذا يَرِد في الأناجيل، عندما يقال إنّ ستّة أجاجين وُضِعَت لأجل تطهير اليهود تسع مطرين أو ثلاثة[٥١]: فكما قلتُ آنفاً، يبدو قول الإنجيل أنّه يشير بهذا إلى أولئك الذين يدعوهم الرسول[٥٢] يهوداً في الباطن. إنّهم تطهّروا بكلام الأسفار، لأنّهم يَسَعون تارة مطرين، أي أنّهم يتقبّلون فهم النفس والروح، على حسب ما أتينا على ذكره أعلاه، وطوراً ثلاثة حينما يمكن القراءة أن تحتمل، لأجل البناء[٥٣]، فهم المعنى الجسميّ، أي التاريخيّ. فالأجاجين الستّة تطابق بحقّ أولئك الذين تطهّروا وهم في العالم، لأنّنا نقرأ أنّ العالم وكلّ ما فيه قد اكتمل في ستّة أيام، وهو رقم الكمال[٥٤].

---

٥٠ ليس من قرابة بين مفهوم المحدثين عن المعنى الحرفيّ، ومفهوم أوريجانس عنه. فالمعنى الحرفيّ، بالنسبة إلى المحدثين، هو ذاك الذي كان يتطلّع الكاتب المقدّس إلى تبليغه. فإذا تكلّم الكاتب كلاماً مجازيّاً مثلاً، يتمثّل المعنى الحرفيّ بالمعنى المنشود من وراء الصور والتشابيه المستخدمة. إنّه يوازي المعنى الروحيّ عند أوريجانس. ذلك بأنّ ما يسمّيه هو معنى حرفيّاً ينطبق على ماديّة الألفاظ في حدّ ذاتها. لهذا السبب، لا داعي من بعد للعجب من إثباته بأنّ الكتاب يخلو أحياناً من معاني حرفيّة، لأنّ الصورة التي تفتقر في عينيه إلى تماسك على المستوى الحرفيّ تخلو بالحقيقة من معنى حرفيّ مناسب؛ إنّ هذا تؤكّده أمثلة عديدة في نصّ السبعينيّة.

٥١ يو ٢:٦.

٥٢ رو ٢:٢٩. يريد أوريجانس الإلماح إلى المسيحيّين على مقتضى المقابلة التي يجريها بولس في رو ٢:٢٨-٢٩ بين اليهوديّ «في الظاهر»، واليهوديّ «في الباطن»: راجع ٤-٣-٦.

٥٣ تدلّ العبارة على أنّ المعنى الحرفيّ يظهر كأنّه مقصى، أو ثانويّ، لا لسبب غرابته على المستوى التاريخيّ، أو لسبب استحالته على الإدراك منطقيّاً وحسب، بل لسبب عجزه عن إيفاء القارئ حقّه من الفائدة. فالاهتمام الرعويّ أحد العناصر الرئيسيّة التي توجّه تفسير أوريجانس. وفي العديد من الحالات، لا يعني غياب المعنى الحرفيّ أنّ المقطع غير صادق من الناحية التاريخيّة، بل أنّه لا يفيد بحرفه البنيان الروحيّ؛ والحال أنّ الكتاب قد أُعطِي لتعليمنا.

٥٤ اعتبار حسابيّ له رمزيّته ذات المدلول الخاصّ والمستوحاة من فيثاغورس. فالعدد ٦ له، عند البعض، وجهه السلبيّ، إذ يشير إلى عالم الخطيئة: الخلق بستّة أيام. وقد قال بهذا أكليمنضس الإسكندريّ، وأوريجانس، وبعض أصحاب العرفان. وله، من ناحية أخرى، عند سواهم، وجهه الإيجابيّ أيضاً: فإنّ إيريناوس يروي عن مرقس المجوسيّ أنّه استحبّ له العدد ٦، لأنّه عدد أحرف اسم يسوع بلفظه اليونانيّ. وفيلون، أيضاً، يبسط الأسباب التي يُعَدّ لأجلها هذا الرقم محبّباً: لأنّه يساوي مجموع أرقامه (١+٢+٣=٦)، ولأنّه حاصل ضرب العدد المذكر ٣ بالعدد المؤنّث ٢.

٤-٢-٦ (١٣) أمثلة على المعاني الثلاثة

يشهد السواد الأعظم من المؤمنين إيماناً مخلصاً وصافياً للنفع الذي يجديه هذا الفهم الأول، الذي دعوناه فهماً تاريخيّاً؛ ولا حاجة بنا، من ثمّ، لمزيد من البراهين على ما هو جليّ عند الجميع. فإنّ بولس الرسول ضرب أمثالاً عديدة على فَهْم هو، كما أسميناه أعلاه، نفس الكتاب، على غرار ما في الرسالة إلى الكورنثيّين: **فقد كُتِب: لا تَكُمَّ الثور في دياسه.** ثمّ يضيف شارحاً كيف السبيل إلى فهم هذا النهي: **ألعلّ اللّه تهمّه الثيران؟ أليس أنّه يقول هذا من أجلنا نحن؟ بلى، إنّما كُتِب هذا لأجلنا، لأنّ الذي يحرث إنّما يحرث على الرجاء، والذي يدوس القمح فإنّما على رجاء أن يأخذ منه قسمته**[٥٥]. ولكنّ تفاسير أخرى عديدة للشريعة، من هذا القبيل، تلقّن حقّ التلقين الذين يسمعونها.

(١٣) إنّ التفسير الروحيّ هو التفسير القادر أن يبيّن أيّ **الحقائق السماويّة هي تلك التي نجد رموزاً لها وملامح**[٥٦] في عبادة الذين هم يهود بحسب الجسد[٥٧]، وأيّ **الخيرات المستقبلة هي التي يكتنف الناموس ظلّها**[٥٨]، أو كلّ ما شابه ذلك في الكتب المقدّسة، حينما نبحث عن **الحكمة المستترة في السرّ، التي سبق اللّه فأعدّها لمجدنا قبل الدهور كلّها، والتي لم يعرفها أحد من رؤساء هذا الدهر**[٥٩]، أو هو، كذلك، قول الرسول هذا عندما يلجأ إلى عدد من الأمثال يقتطفها من سفر الخروج وسفر العدد، فيقول: **لقد عُرِضَت هذه الأمور لهم في صور، ولكنّها كُتِبَت لأجلنا نحن الذين انتهت إليهم آخرة الدهور**[٦٠]. ويفسح في المجال أمامنا حتى نفهم فنستطيع أن نكتنه ما صور هذه الأحداث، إذ يقول: **فقد كانوا يشربون من الصخرة الروحيّة التي كانت تتبعهم؛ إنّ هذه الصخرة كانت المسيح**[٦١]. وذكر، في موضوع الخباء، في موضع آخر[٦٢]، هذه الوصيّة المعطاة لموسى: **إصنع كلّ شيء وفق النمط الذي أُريتَه على الجبل**[٦٣]. ولكنّه إذ يكتب إلى الغلاطيّين وكأنّه يقرّع الذين يخالون أنّهم يقرأون

---

٥٥ ١كو ٩: ٩ي؛ تث ٢٥: ٤.

٥٦ عب ٨: ٥. لا ينِي أوريجانس يعود إلى مفرداته المحبّذة للكلام على التفسير الروحيّ: ١-١-٤.

٥٧ رو ٨: ٥.

٥٨ عب ١٠: ١.

٥٩ ١كو ٢: ٧ي.

٦٠ ١كو ١٠: ١١.

٦١ ١كو ١٠: ٤.

٦٢ ٤-٢-٢.

٦٣ عب ٨: ٥؛ خر ٢٥: ٤٠.

في الناموس دون أن يفهموه، ذلك أنّهم يجهلون أنّ في هذه الكتابات استعارات[٦٤]، يخاطبهم معنّفاً إيّاهم: **قولوا لي، أنتم الذين يريدون أن يكونوا تحت الناموس، أفما تسمعون الناموس؟ فإنّه مكتوب أنّه كان لإبراهيم ابنان، أحدهما من الأمة والآخر من الحرّة. غير أنّ الذي من الأمة ولد بحسب الجسد؛ أمّا الذي من الحرّة فبقوّة الموعد. وذلك إنّما هو رمز. فالمرأتان هما العهدان[٦٥] إلخ**. كذلك، تجب ملاحظة الرسول ما أشدّه حيطة إذ يقول[٦٦]: **أنتم الذين يريدون أن يكونوا تحت الناموس**[٦٧]، فإنّه لم يقل: أنتم الذين تحت الناموس! وأيضاً: **أفما تسمعون الناموس؟** إنّ السماع فهم ومعرفة. غير أنّه يحيط، في رسالته إلى الكولسيّين، بمعنى الناموس كلّه، ببضع كلمات: **لا يحكمَنَّ عليكم أحد في المأكول أو المشروب، أو من قبيل عيد، أو رأس شهر، أو سبوت**[٦٨]؛ **فما هذه إلاّ ظلّ المستقبلات**[٦٩]. وحينما يكتب إلى العبرانيّين[٧٠]، وفي معرض مجادلته بشأن الذين من الختان، يقول: **هؤلاء يقيمون خدمة هي صورة وظلّ لما في السماوات**[٧١]. ولكن، ليت هذه المقتطفات من أسفار موسى الخمسة[٧٢] تنزع كلّ ريبة لدى أولئك الذين يأخذون بكتابات الرسول كأنّها وُضِعَت

---

٦٤ أنظر ما قلناه أعلاه، الحاشية ٤٩، في معنى الاستعارة وسائر المفردات التي تشير إلى هذا الأسلوب الأدبيّ، وما يفهمه المحدثون بهذا الخصوص.

٦٥ غلا ٤: ٢١ي.

٦٦ يقوم أوريجانس بتفسير حذق لا يخلو من سهم يرشق به أصحاب العرفان. إنّه يتطلّع إلى صون الناموس القديم كرمز له قيمته بالنسبة إلى الناموس الجديد. فاليهود يريدون أن يعيشوا تحت الناموس، ولكنّهم عاجزون عن ذلك، لأنّ العيش تحت الناموس يعني الولوج إلى معانيه الروحيّة.

٦٧ غلا ٤: ٢١.

٦٨ إنّ الأعياد وسائر المناسبات الطقسيّة ناقصة في هذا العالم، أي أنّها احتفالات غير تامّة، فيما الأعياد كاملة ومتمّمة في الحياة الأخرى. على ضوء هذه النظرة، يقرأ أوريجانس ما يرد في كول ٢: ١٦ي، للإشارة إلى الطابع المنتقص وغير الكامل الذي يكتنف الأعياد اليهوديّة. ولكنّ روفينس عجز عن أن يُظهِر هذا الجانب في ترجمته الاستشهاد، لوعورة العبارة في اليونانيّة.

٦٩ كول ٢: ١٦ي.

٧٠ بخصوص الرسالة إلى العبرانيّين، أنظر الحاشية ٥، في مقدّمة الكتاب الأول.

٧١ عب ٨: ٥.

٧٢ غمزة من جانب أتباع مرقيون، الذين يجلّون بولس وحده إجلالاً كبيراً. ولكنّهم، بالرغم مما يقوله الرسول بولس، يرون في العهد القديم عمل الإله الخالق، غير الصالح.

يوحي إلهيّ. فهم يسألون[٧٣] عن سائر التاريخ أيضاً، هل ما جاء فيه قد وقع كأنّه صور للذين كلامنا عليهم. إنّنا نولي عنايتنا أيضاً ما قيل في هذا الأمر في الرسالة إلى الرومانيّين، حيث يعمد الرسول إلى مثل يأتي به من كتاب الملوك الثالث: **إنني أبقيت لنفسي سبعة آلاف رجل لم يحنوا ركبة للبعل**[٧٤]. لقد فهم بولس هذا كأنّه كُنِي به كناية عن الذين دُعوا بحسب الاختيار إذ إنّهم إسرائيليّون[٧٥]، لعلّه يبيّن أن مجيء المسيح لم يكن ذا نفعٍ للأمم فقط، بل إنّ أفراداً عديدين من سبط إسرائيل قد دُعوا إلى الخلاص أيضاً.

٤-٢-٧ (١٤) المعنى الروحيّ وسرائره

فإذ هذه هي الحال وضعنا تصميماً كيف ينبغي لنا أن نفهم الكتاب المقدّس في كلّ من هذه الطرق، على نحو مَثَل وصورة كيفما اتّفق أن يخطر ببالنا. إنّنا نُكرِّر ونُبيِّن أوّلاً أنّ الروح القدس[٧٦] الذي كان ينير خدّام الحقيقة أنبياء ورسلاً، على أثر تدبير اللّه ومشيئته، وبفضل كلمته، ابنه الوحيد، الذي كان منذ الابتداء لدى اللّه إذ إنّه اللّه[٧٧]، إنّما كان يقصد خصوصاً إلى تعليمهم، لكي يعرّف إليهم أسرار الأمور وعلل الأحداث التي تجري عند البشر، أو بخصوص البشر. وعندي في هذا المقام أنّ البشر نفوس أُودِعَت في أجساد[٧٨]. فهذه الأسرار التي كانوا يعرفونها، إذ إنّها أوحى بها الروح، جاء وصفها عبر صور في خضمّ رواية الأحداث البشريّة، أو من خلال فَرْض رسومٍ وسُنَنٍ تشريعيّة. وعليه، من يرغب في حيازة هذه الأسرار وكأني به يريد أن يطأها بقدميه لا يستطيع الحصول عليها في متناول يديه[٧٩]، ما عدا ذاك الذي ينصرف إلى هذه

---

٧٣ إنّ السؤال الذي يشير أوريجانس إليه هامّ للغاية لأجل فهم طريقته في التفسير الرمزيّ: ليس أوريجانس لينكر تاريخيّة حدثٍ ما إن هو فسّره كأنه رمز، شأنه شأن بولس في غلا ٤: ٢١-٣١، وفي ١كو ١٠: ١-١١.

٧٤ ٣ مل (= ١ مل ١٩: ١٨).

٧٥ رو ١١: ٥.

٧٦ حول دور كلّ أقنوم من الأقانيم الثلاثة في تفسير الكتاب، وتعاونهم فيما بينهم، أنظر ٤-٢-٢، الحاشية ٢١.

٧٧ يو ١: ١.

٧٨ الإنسان نفس قد هوت، في أساس أصله؛ والجسد أداة له: ٢-٦-٤. لذا، جُلُّ ما يهدف الوحي إليه أن يعيد الإنسان إلى سابق سعادته، إلى حاله الأولى والأخيرة. ولكنّ الإنسان لا يستطيع التقدّم نحو سعادته بدون أن ينمي فيه معرفته للّه؛ وإنّ الكتاب خير وسيلة لإنماء هذه المعرفة.

٧٩ المقطع «فهذه الأسرار التي... في متناول يديه» ناقص في الأصل اليونانيّ. ولكنّه، ليس بحشو لأجل هذا بعينه، نظرًا إلى صبغته التي تحمل طابع أوريجانس من التأليف، وإلى شدّة وثاقه الذي يربطه بسياق النصّ. فالإلماح إلى متّى ٧: ٦ كثير الورود في سائر مؤلّفات أوريجانس وتفاسيره؛ إنّه يركن غالباً إليه لكي يصدّ عن إسداء تعليم لأحد ما لم يقوَ هذا عليه، لئلاّ يقع له الأسوأ: أنظر ٣-١-٧.

الأبحاث قائماً بالعفّة والقسط، ساهراً الليالي، لكي يستطيع العثور فيها على معنى روح اللّه المخبّأ في العمق[٨٠]، والمكتنَف بأسلوب قصصيّ عاديّ ذي إنشاءٍ يهدف في الظاهر إلى شيء آخر، عسى أن يتّحد من ثمّ بروح العلم فيشترك في المخطّطات الإلهيّة. ذلك بأنّ النفس تعجز عن البلوغ إلى كمال المعرفة عن طريق آخر، إن لم تُلقِ حقيقة الحكمة الإلهيّة إليها بذلك وحياً. هؤلاء الرجال يُلمِعون خصوصاً، وقد امتلأوا من روح اللّه، إلى ما يتعلّق باللّه، أي الآب والابن والروح القدس. ففي شأن أسرار ابن اللّه، كيف صار الكلمة بشراً[٨١]، ولأيّ من الأسباب اتّفق له أن يتّخذ صورة عبد، في هذا كلّه كما قلنا أدلى الذين أوعبهم روح اللّه بدلوهم. ولم يكن لهم مناص، كذلك، من أن يلقّنوا سلالة البائدين الأقوال الإلهيّة في موضوع الخلائق العاقلة، السماويّة والأرضيّة، السامية في الغبطة أو الخسيسة. وأيضاً، في مسائل اختلافات النفوس ومنشأ هذه الاختلافات؛ وفي طبيعة العالم وعلّة خلقه، بل في محتد الخطوب العظمى التي تحلّ بالأرض: فقد كان ذا شأن أن نعلم من الأقوال الإلهيّة هل توجد على وجه البسيطة وحسب، أم هي في أماكن أخرى أيضاً!

٤-٢-٨ (١٥[١٤]) كان مرمى الروح القدس في أمر هذه المسائل وأشباهها أن ينير النفوس القدّوسة التي انصرفت إلى خدمة الحقّ. وكان هدفه، ثانياً، أن يحوّط الأسرار المكتومة ويخفيها في ألفاظ عاديّة، بحجّة الرواية أو سرد ما يتعلّق بالمرئيّات، من أجل الذين لا يقدرون أو لا يريدون الانصراف إلى هذا العمل وهذا السعي، لعلّهم يستحقّون أن يُلقَّنوا فيعرفوا أموراً عظيمة مثل هذه، على حدّ قولنا أعلاه[٨٢]. لذا، جاء

---

٨٠ مهمّة التفسير الروحيّ، إذاً، إدراك روح اللّه الحاضر في النصّ، عبر الكلمات التي تبدو أجساداً حاملة في داخلها نفساً وروحاً قدّوساً، أنظر ٤-٢-٩. أنظر ١كو ٢: ١٠.

٨١ ينقل روفينس هذا المقطع وهو يستذكر ما جاء في يو ١: ١٤، وفي في ٢: ٧، حيطة ربّما، لاجتناب بعض التعابير التي كانت ستبدو في أعين بني عصره ممزوجة بتعاليم أبوليناريوس.

٨٢ هكذا، يجلو أوريجانس للعيان السبب من احتجاب هذه الحقائق في برقع الحرف؛ إنّ الأمر يتعلّق بحقائق لا ينبغي بثّها، أو تبليغها، لأناس غير أهل لتقبّلها. على هذا الأساس، تتّسم العلاقة بين المسيحيّ والكتاب بكونها علاقة غير آسنة، أي غير جامدة، ولا أحاديّة الجانب، كما قد يكون الأمر عليه حينما يُنظَر إلى محتوى البلاغ الإلهيّ وكأنّه خطاب لا يقيم وزناً لقارئيه، أو سامعيه، ولا يستثير منهم الهمّة والعزم. بل بالعكس من هذا كلّه، تظهر تلك العلاقة بمظهر العروة بين شخصين، مزدانة بحيويّة التواصل، إذ لا يفتأ النصّ الموحى به يكشف عن أسراره العميقة على حسب مستوى المعرفة المدرك عند المسيحيّ الذي يُقبِل إليه بإخلاص.

الكلام على الخليقة المرئيّة، وعلى خلق الإنسان الأول وجبلته، وعلى ذريّاته التي خرجت منه تباعاً. كذلك، جاء ذكر بعض أفعال الأبرار[٨٣]؛ وتُستَذكر أيضاً، في بعض الأحيان، آثامهم التي عصوا بها لأنّهم بشر. ويُخْبَر، من ثمّ، عن كلّ ما اقترفه الكافرون من فحشاء وخبث. وتُكشَف أسرار ممتنعة الوصف، بطريقة مذهلة، للذين يلمّون بفحص هذا النوع من النصوص، من خلال رواياتِ حروبٍ ومنازلات بين الغالبين والمهزومين. غير أنّ ناموس الحقّ أيضًا يُمَهَّد له ويُنبَأ عنه كذلك، في السُّنن التي يشتمل عليها الكتاب[٨٤]، من خلال تعليم الحكمة الرائع. إنّ هذا كلّه، رواياتٍ وسنناً، قد نسجه فنّ الحكمة الإلهي[٨٥] حتى يكون بمثابة كساء وبرقع للمعاني الروحيّة؛ وهذا ما دعوناه جسم الكتاب المقدّس[٨٦]. وهكذا، بفضل ما دعوناه كساء[٨٧] وهو الحرف، المنسوج بفنّ الحكمة، يستطيع الكثيرون أن يُستَحثّوا وأن يفيدوا منه، عندما لا يقوون على هذا بطريقة أخرى.

٤-٢-٩ (١٦ [١٥]) تفسير غرائب المعنى الحرفيّ

ولكن، إذا أُحكِمَت القبضة على منطق الناموس أبداً، وحُفِظ الترتيب مصوناً في أمور هذا الكساء جميعها، أي في التاريخ، فإنّنا إذ لنا مجرى الفهم السويّ لن يرتاد فكرنا أنّ في الكتب المقدّسة شيئاً آخر مكنوناً فيها سوى ما هو مُدرَج فيها ومشار إليه إشارةً

---

٨٣ في ختام ٤-٢-٦، يتساءل أوريجانس عن إمكانيّة الاسترسال في قراءة الكتب التاريخيّة قراءة رمزيّة أيضاً، من دون الأسفار الخمسة. فالفصول الأولى من سفر التكوين تُرحّب بهذا الشرح الرمزيّ، بدون معضلة تذكر، سواء عند أصحاب الرأي القويم أو عند المبتدعين المنشقّين، أو عند سواهم أيضاً. والتأكيد الذي طالما ردّده أوريجانس بشأن محتواها الخفيّ كان أيضاً مسلّماً به عند هؤلاء جميعاً. بيد أنّ الأمر لم يكن هكذا بالنسبة إلى الأسفار التاريخيّة؛ لذا، يشدّد أوريجانس على هذه الناحية، جاعلاً منها أمراً معادلاً لسفر التكوين.

٨٤ ربّما لم يكن تفسير الأسفار التاريخيّة تفسيراً رمزيّاً بالأمر العسير القبول على الأذهان الهلّينيّة، التي اعتادت على الطريقة الرمزيّة. أمّا تفسير الأحكام القضائيّة التي يشتمل عليها ناموس موسى تفسيراً رمزيّاً فمسألة شائكة للغاية.

٨٥ إنّ الحكمة التي يتكلّم عليها هي الابن الذي يلقي الوحي على الكتّاب بوساطة روحه القدّوس، فيغدون حكماء.

٨٦ حيك المعنى الحرفيّ والمعنى الروحيّ في الكتاب معاً، بحيث إنّ الاستدلال بالواحد لا يغني عن الآخر.

٨٧ حول هذه الصورة والتعابير التي تشبهها، أنظر ٣-٥-١.

جليّة. لهذا السبب، عملت الحكمة الإلهيّة على أن تزجّ في النصّ بحجار عثار[٨٨]، أو بمعوّقات تحول دون فهم الرواية، أي بأمور مستحيلة أو غير لائقة، لكي ينتصب الانقطاع نفسه في مجرى الرواية حاجزاً أمام القارئ، يرغمه على أن يرفض طريقة الفهم الشائع هذه، ودربها. وبعد أن ينصرف بنا ويصدّنا عنه، يدعونا إلى الانخراط في مسلك آخر حتى يشرّع أمامنا، عبر مدخل معراج ضيّق، فسحة المعرفة الإلهيّة غير المحدودة، كأنّها مُتَنَزَّه رفيع وراقٍ. وفي الحقيقة أنّه ما دامت غاية الروح القدس الرئيسيّة أن يصون منطق الفهم الروحيّ، من خلال ما من شأنه أن يقع أو ما قد حدث، يجب علينا أن نعرف أنّه حيثما وَجَد[٨٩] أنّ الأحداث التاريخيّة يمكنها أن تتطابق والفهم الروحيّ، بادر إلى إنشاء نصّ أنزل فيه الصعيدين منزل خطاب قصصيّ واحد، مخبّئاً فيه المعنى الخفيّ في جوف سحيق. ولكنّه أدرج تارةً حيث لم يكن سرد الأحداث يناسب الفهم الروحيّ أموراً لم تجرِ، أو لم يكن ممكناً قطّ أن تجرى، ثمّ طوراً حدثاناً كان وقوعها ممكناً، غير أنّها لم تقع. لقد نحا هذا المنحى، في بعض الأحيان، ببضعة ألفاظ فقط لا تبدو قادرة على تأدية الحقيقة بحسب الفهم الجسديّ، و عمد في بعض الأحيان الأخرى إلى إدراج الكثير منها. إنّ هذا يحصل خصوصاً في أثناء التشريع، بطريقة متواترة: فإنّ بعض الرسوم نافع حقاً حسب معناه الجسديّ[٩٠]، لا جرم في هذا؛ بيد أنّ بعضاً

---

٨٨ في هذا يقوم أحد الأسس الرئيسيّة التي يرفع عليها أوريجانس بنيان تفسيره الرمزيّ: إذا ما أبدت النصوص المقدّسة بعض تعابير غير مألوفة للمنطق السويّ، أو بعضاً من عدم الانسجام مع الكرامة الإلهيّة، فيجب الإقرار بأنّ الروح القدس قد أقحم تلك الآيات والألفاظ والجمل لقصد محدّد، ألا وهو أن يستلفت نظر القارئ وذهن السامع إلى المعنى الروحيّ، الكامن في هذا الموضع أو ذاك، عبر المعنى الحرفيّ، أي الكساء، البالي الذي يَلبسه التبليغ حين إذٍ. إنّ منشأ هذا المبدأ هلّينيّ، وكان يُطبّق على تفسير الأساطير الهلّينيّة تفسيراً رمزيّاً، وكانت الألوهة فيها ترتدي مظاهر لا تليق بها. من ناحية أخرى، كان هذا المبدأ معمولاً به قبل أوريجانس عند اليهود، تحت أثر التفسير الحاخاميّ، الحريص جدّاً على فحص أكثر تفاصيل النصّ دقّة، ولا سيّما حرفه. وقد ورث أوريجانس هذا الأسلوب عينه، بل ذهب به شأواً أبعد في التزمّت، ودفعه إلى حدود المفهوم المطلق، مفسّراً إيّاه تفسيراً حرفيّاً مبالغاً فيه كي يستطيع أن يستخرج منه المعنى الرمزيّ.

٨٩ يعرض هنا مقياسين كي يقيّض للمفسّر العبور من المعنى الحرفيّ إلى المعنى الروحيّ: الاستناد إلى الشبه الذي يجمع بين المعنيين؛ وإن لم يوجد، إبراز ما ليس بمقبول في المعنى الحرفيّ، لأجل العبور من ثمّ إلى المعنى الروحيّ.

٩٠ أمام إشكاليّة الحرف ومعناه العسير على الفهم، يرتئي أوريجانس مخرجاً في المعنى الروحيّ، اعتماداً على اعتقاده الثابت بأنّ النصّ مقدّس، وما فيه ذو بلاغ إلهيّ لا بدّ من استكشافه، وعلى سموّ المعنى الروحيّ وتقدّمه على ما دونه عندما تلتبس الأمور على القارئ. قد يخيّل للبعض أنّ هذه الطريقة في التفسير اعتباطيّة بعض الشيء؛ ولكنّ النظرة الحديثة إلى علم التفسير لا تختلف عنها سوى بالعبارة، إذ يتكلّم المحدثون عن «فنّ أدبيّ»، «وروايات ذات غاية تعليميّة»، و«تقليد شعبيّ»، أو «شفويّ». أنظر، في سائر الأحوال، ملاحظة أوريجانس التي يبديها في موضوع تجارب يسوع: ٤-٣-١.

آخر منها لا يبدو عليه أيّ سبب منفعة؛ بل ثمّة، أحياناً، رسوم مسنونة غير ممكنة[٩١]. فهذا كلّه، كما قلنا، قد رتّبه الروح القدس لكي يُهاب بنا إلى تقفّي الحقّ، عندما لا يمكن أن يكون ما يبدو لأوّل وهلة حقّاً ونافعاً، فنرجع إلى مهمّتنا على مستوًى أشدّ سموّاً، ونتقصّى عنه بأشدّ اجتهاداً، ولكي نبحث عن معنًى خليق بالله في الأسفار التي نؤمن بأنّه قد أوحى بها. **(١٦)** لقد نظّم الروح القدس الأمور على هذا المنوال، لا في ما يتعلّق بما كُتِب حتى زمان مجيء المسيح وحسب، وإنّما سلك هذا السلوك عينه أيضاً في شأن الأناجيل والرسل، إذ إنّه روح واحد هو عينه، وإذ إنّه ينبثق من اللّه الواحد. ذلك بأنّه قد نسج أيضاً في رواياتها التي أوحى بها، على حسب فنّ حكمته، حواجز من الصنف عينه، كما قلنا. لهذا السبب، أشبك فيها زيادات لا يُستهان بها، لكي يعود بمقصد القارئ ويستلفته إلى فحص الفهم الداخليّ، عبر هذه التحويرات أو الإقحامات في متن الرواية التاريخيّة.

٩١ أمثلة على ذلك تجدها في المقاطع التالية.

أمثلة مقتبسة من الكتاب حول الطريقة إلى فهم الكتاب

٤-٣-١(١٧[١٦]) أمثلة على استدلالات خرقاء وجوفاء

لنجولنّ في الكتب، عبر مقاطع متنوّعة، لعلّنا نحمل على فهم ما نقوله من خلال النصوص عينها[١]. أيّ إنسان عاقل[٢] يمكنه أن يفكّر تفكيراً منطقيّاً يزعم بأنّه كان يوم أوّل، ثمّ يوم ثانٍ، ثمّ ثالث[٣]، وبأنّ المساء والصباح تمايزا في تلك الأيّام، من دون شمس فيها ولا قمر ولا نجوم، بل من دون سماء في ذلك اليوم الأوّل؟ أنجدَنَّ امرأ غبيّاً يتوهّم أنّ اللّه غرس كرجل مزارع أشجاراً في بستان، في عدن، إلى جهة الشرق، وأنّه غرس ثمّة شجرة حياة[٤]، لها خشب يُرى ويُلمَس، بحيث إنّ من يأكل من ثمر هذه الشجرة بأسنان جسديّة[٥] يحيا ثانية، وأنّ من يأكل، كذلك، من شجرة أخرى ينال معرفة الخير والشرّ؟[٦] وعندما يُصوَّر اللّه متجوّلاً في البستان، بعد الظهيرة، وآدم مختبئاً تحت الشجرة[٧]، لن يرتاب أحد، في ظنّي، من أنّ هذا كلّه قد رواه الكتاب بصورة مجازيّة،

---

١ هذا المدخل إضافة سطّرها روفينس.

٢ أثار هذا المقطع الذي وضعه أوريجانس بلبلة، وأربك أذهان العديدين من علماء الكلام المسيحيّين، مع أنّهم يرسون ما كتبه أوريجانس، على طريقتهم، في شأن الخلق في ستّة أيام. ربّما ما يهمّنا، هنا، الإشارة إلى تعنيف يوستينيانس، الذي عاب على أوريجانس عدم تقيّده بالمعنى الحرفيّ الذي يليق بهذه الفصول الثلاثة الأولى من سفر التكوين، مخالفاً القاعدة الذهبيّة التي دعا إليها وعمل بها! ولكنّ تفسير هذه الفصول تفسيراً حرفيّاً، في زمن أوريجانس، قد جرى بموجبه أولئك السذّج الذين هاجمهم أوريجانس، فأفسحوا في المجال واسعاً أمام أصحاب العرفان وأتباع مرقيون لكي يؤكّدوا ما دعوا إليه بشأن الاختلاف بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد. لذلك، لم يكن لأوريجانس بدّ من الإعراض عن هذا التفسير الحرفيّ، هنا، في موضوع الفصول الثلاثة الأولى من سفر التكوين، حتى يقطع الطريق على من يتربّصون بالمسيحيّة شروراً!

٣ تك ١ :٥ي.

٤ تك ٢ :٨ي.

٥ بوجه يناقض «الأسنان الروحيّة».

٦ في نصّ أوريجانس اختلاط مربك بين شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشرّ، نزعه روفينس عن النصّ حينما قال: «... وأنّ من يأكل، كذلك، من شجرة أخرى ينال...».

٧ تك ٣ :٨.

لكي يدلّ بهذه الطريقة على بعض الأسرار. أمّا قايين الهارب من أمام وجه اللّه[٨] فإنّ القارئ الحصيف لا يلبث أن يتساءل عن وجه اللّه هذا، وعن السبيل إلى الهرب من أمامه. إلاّ أنّنا لا حاجة بنا لأن نسترسل في ما نتطرّق إليه، لأنّه أمر يسير أن نقتطع، لو شئنا، أشياء مشابهة في الأسفار، تُصَوَّر إلينا وكأنّها جَرَتْ، غير أنّه لا يمكن الاعتقاد اعتقاداً جائزاً وعاقلاً بأنّها جَرَتْ على نحو تاريخيّ. إنّ هذا النوع[٩] من التعابير يُلحَظ بأعداد كبيرة، وبوفرة، في الأناجيل نفسها، كما الحال عندما تقول إنّ إبليس مضى بيسوع إلى جبل عالٍ، كي يريه ممالك الأرض كلّها ومجدها[١٠]. كيف قُيّض لهذا أن يجري حسب الحرف، وأنّى أمكن يسوع أن يقوده إبليس إلى جبل عالٍ حتى تُعايَن أمام عينيه الجسديّتين ممالكُ الأرض كلُّها، مملكة الفرس، ومملكة الإسكوتيّين، ومملكة الهند، وكأنّها تُعايَن من على جبل واحد، وتقع على كثب منه، وتُعايَن الطريقةُ كذلك التي يُمَجَّد بها الناسُ ولاتهم؟ من يقرأ بتمعّن يجد تعابير أخرى مشابهة، بأعداد كبيرة، في الأناجيل، ويلحظ أنّ عبارات لا يُسلَّم بها، بمعناها التاريخيّ، وإنّما يشفع بها الفهم الروحيّ، قد أُقحِمَت ونُسِجَت في روايات الأخبار التي تظهر وكأنّها وقعت حرفيّاً.

٤-٣-٢ (١٨[١٧])

إلاّ أنّنا نجد في المقاطع التشريعيّة الشيء نفسه[١١]. فقد رسم ناموس موسى أن يُستأصَل كلّ مولودٍ ذكر لم يُختَن في اليوم الثامن: إنّ هذا الأمر غير متماسك البتّة، لأنّه كان ينبغي على الناموس، لو أُخذ به حسب التاريخ، أن يوصّي بمعاقبة الأهلين الذين لم يختنوا أبناءهم، أو بمعاقبة الذين يربّونهم. ولكنّ الكتاب يقول: **الأقلف من الذكور، أي الذي لم يُختَن في اليوم الثامن، يُقطَع من الشعب**[١٢]. فلو جاء الكلام على

---

٨ تك ٤: ١٦. إنهمك أوريجانس بتفسير عبارة «وجه اللّه»، بناء على ما قرأه في متى ١٨: ١٠. أنظر ١-٨-١؛ ٢-١٠-٧، الحاشية رقم ٥١.

٩ إنّ أوريجانس قادر أن يفصل بين الأنواع الأدبيّة التي يلجأ إليها الكتّاب الملهمون، وما يتميّز به كلّ نوع منها.

١٠ متى ٤: ٨.

١١ فيما يكتفي روفينس بمقدّمة مقتضبة جدّاً، نجد أوريجانس يسترسل فيها: إنّ الأول لم ينقل عن الثاني كلّ ما وضعه هذا في مقدّمة هذه الفقرة. فقد أهمل جانباً ما يتعلّق بالحيوانات النجسة والطاهرة، لعدم إيقانه بأنّ الحديث عنها يخالطه أيّ تلعثم منطقيّ، فيما أوريجانس يرى خلاف هذا.

١٢ تك ١٧: ١٤.

رسوم غير ممكنة لوجدنا الصَّدى[١٣]، وهو حيوان لا وجود له، ومع ذلك فإنّ موسى يأمر بأكله وكأنّه حيوان طاهر؛ والرّخم الذي لم تَصُدْه يدا إنسان، أو قل لم يتذكّر أحدنا أنّه صاده بشر، بل لم يُسمَع قطّ عن ذلك، فقد نهى المشرّع عن أكله. وكُتِب في شأن السبت وحفظه، وقد جاء فيه كلام غزير: **فليقعد كلّ واحد في مكانه، ولا يبرح أحد مكانه في اليوم السابع**[١٤]. إنّ هذا غير ممكن حفظه بحسب الحرف، لأنّه ليس في وسع أيّ امرئ أن يلبث جالساً يومه كلّه دون أن يبرح مكان جلوسه. وفي هذا كلّه يقضي الذين هم من الختان[١٥]، وجميع الذين لا ينوون أن يفقهوا من الكتب إلاّ ما استُدِلّ بالحرف عليه، أنّه لا مدعاة لتطارح السؤال في هذا الشأن، أي في ما يختصّ بالصدى والرّخم والعقاب. بل يتوهّمون أيضاً خرافات جوفاء لا نفع منها، فيذكرون كذا وكذا من تقاليد في موضوع السبت، ويقولون بمسافة ألفي غلوة تجوز لكلّ امرئ من أجل حلّه وترحاله[١٦]. ولكنّ آخرين، ومنهم دوسيتاوس السامري[١٧]، يستهجنون مثل هذه التفاسير؛ إلاّ أنّهم يُفتون بما هو أسخط منها أيضاً، كأن يلازم كلّ واحد الهيئة والموضع والوقفة التي انتهى إليها يوم السبت إلى ساعة العشاء، أي[١٨] أن يستوي في جلوسه بحر يومه لو كان جالساً، وأن يسترخي طيلة اليوم لو كان مضطجعاً. بيد أنّ ما قيل في **الاحتفاظ من حَمْل ثِقَلٍ يوم السبت**[١٩] يبدو لي عصيّاً. لهذا، أكبّ علماء

---

١٣ الصَّدى حيوان أسطوريّ، نصفه تيس ونصفه الآخر أيّل. لذا، يضيف روفينس على ذكره ما يوضح هذا. أمّا إثباته بأنّ هذا الحيوان نفسه يؤكل حسب موسى فيرجع إلى تث ١٤: ٤، على ما يورده المخطوطان الإسكندريّ والأمبروسيانيّ. أمّا الرخم فهو طائر أسطوريّ؛ واللفظ وارد في أح ١١: ١٣، حسب نصّ السبعينيّة. ويدلّ على أحد أنواع طائر العقاب، بالرغم من ذكر هذا الحيوان في الآية التالية أح ١١: ١٤.

١٤ خر ١٦: ٢٩.

١٥ يقتنص أوريجانس سانحة محافظة اليهود على هذه المراسيم، بالرغم من استحالة العمل بها، وأمانتهم الصارمة لها حتى إنّهم كانوا يذهبون في تطبيقها مذهباً لا يدعون فيه شاردة أو واردة إلاّ أمسكوا بها، أو خرجوا منها بفتاوى لا تمتّ بصلة إلى العقل؛ فيحاول أن يبرهن على فقدانهم ذريعة التشبّث بها. وفي حقيقة الأمر أنّ أوريجانس يخاطب لا اليهود وحسب، وإنّما يقصد بكلامه هذا إلى المسيحيّين الملتصقين بالحرف (٢-١٠: الحاشية رقم ١٥)؛ وإلى الذين استمسكوا بعادات يهوديّة ففُتِنوا بها.

١٦ عد ٣٥: ٥. ولكن، يجب الفصل بين هذه التقاليد التي يتحدّث عنها هنا والتعاليم ذات الطابع النصرانيّ (اليهوديّ المسيحيّ)، كالتي نقلها المعلّم العبرانيّ (١-٣-٤)، أو ذاك الحكيم العبرانيّ في ٤-٣-١٤.

١٧ مؤسّس شيعة متقشّفة المعيشة، زهديّة الطريقة، في بلاد السامرة، دامت عدّة قرون. وفي كتاب آخر، يحصي أوريجانس في أيامه عدد المنضوين إلى هذه الشيعة، فيجدهم أنّهم لا يتجاوزون الثلاثين.

١٨ الشرح شرح روفينس، لا أوريجانس.

١٩ إر ١٧: ٢١.

اليهود على خرافات لا نهاية لها في هذا الخصوص، كما يقول الرسول القدّيس[٢٠]، موضحين أنّه لا ينبغي أن تؤخذ نِعالٌ لا مسمار فيها مأخذ الأحملة، وإنّما أحذية ذات مسامير. كذلك، يزعمون أنّ من حمل شيئاً على منكب حمل حملاً، وليس هو بحمل إن حمله على كلا منكبيه!

٤-٣-٣ (١٩[١٨])

فإن نبحثِ الآن عن تعابير مشابهة في الأناجيل ألا يبدو هراء لنا أن نفقه فقهاً حرفيّاً **لا تسلّموا على أحد في الطريق**؟[٢١] ومع ذلك، فإنّ أبسط الناس يوقنون بأنّ الربّ أوصى رسله بهذا. وكيف يُعقَل أن يراعى النهي عن الاتّشاح بوشاحين، أو عن حيازة حذاءين[٢٢]، في أماكن يصحب فيها صقيع جليديّ شتاء قارساً؟ أمّا الذي يُصفَع على خدّه الأيمن وقد أتاه الأمر بأن يسلّم الأيسر أيضاً[٢٣]، فإنّ كلّ إنسان يلطم بيده اليمنى يُدرِك بالأحرى الخدّ الأيسر. ولكن، يجب علينا أن نحدّق في ما ورد بين الأمور المستحيلة مدوّناً في الإنجيل: **إن شككتك عينك اليمنى فاقلعها!**[٢٤]. إنّنا لو افترضنا أنّ هذا جاء ذكره في عيني الجسد، كيف يبدو لنا أنّه قول سليم فيما العينان قد نظرتا، وفيما يُنْحى باللائمة على الواحدة منهما دون الأخرى، ثمّ على اليمنى بالتحديد؟ ومن الذي يُعتَبر أنّه أُعفي من إثم جسيم فيما يتطاول بيده على نفسه؟ ولكن، لعلّ رسائل القدّيس بولس تبدو خالية من حالات مماثلة: **أدُعي أحد وهو مختون؟ فلا يطلب قلفة**[٢٥]. إن أمعنّا النظر في هذا المقطع، بادئ الأمر، لا يبدو على صلة مع

---

٢٠ ١تيم ١ : ٤.

٢١ لو ١٠ : ٤.

٢٢ متى ١٠ : ١٠. يقع الاستشهاد بالآية في وسط جملة استفهاميّة لا تظهر في النصّ اليونانيّ. أتُرى روفينس أضافها على النصّ بمبادرة تلقائيّة، ولا سيّما وإنّ ما يتعلّق منها بالشتاء بقايا تذكّر حفظها روفينس عن الشاعر اللاتينيّ فيرجيليوس؟ قد يكون الأمر ممكنًا؛ إلاّ أنّ وقوع الآية في هذا المكان من المجادلة يندرج في فكر أوريجانس، ويناسب تماماً طريقته في استخراج الحجّة. من ناحية أخرى، ينقل لنا أوسابيوس في **تاريخه الكنسيّ** أنّ أوريجانس عمل على مراعاة مرسوم هذه الآية عينها مراعاة مطبقة. لذا، نعتبر أنّ ناسخاً غفل عن تدوين هذه الجملة في مخطوطه، عن محض هفوة بشريّة.

٢٣ لو ٦ : ٢٩.

٢٤ متى ٥ : ٢٨ي؛ ١٨ : ٩. يستشهد روفينس استشهاداً حرفيّاً بالآية، فيما أوريجانس يلمح إليها في النصّ وحسب!

٢٥ ١كو ٧ : ١٨.

الموضوع المطروق: فالخوض جارٍ في رسوم تتعلّق بالزواج والعفّة، بل يلوح أنّ هذين اللفظين منطوق بهما عن غير جدوى في قرينة مثل هذه[٢٦]. ثمّ، أين الحرج إن رغب أحدهم في استعادة قلفته من أجل أن يجتنب خزي[٢٧] الختان؟ من ناحية أخرى، إنّ السلوك، على هذا النحو، لا بدع أنّه غير ممكن[٢٨].

٤-٣-٤ ([٢٠][١٩]) الكتاب صادق في روايته التاريخيّة

إنّما قيل هذا كلّه لأجل إقامة الدليل على أنّ مرمى الروح القدس الذي ارتضى أن يهبنا الكتب الإلهيّة ليس في الإجازة لنا بأن نرفع النفس عبر الحرف وحده في المقاطع كلّها، لأنّنا موقنون في كثير من الأحيان بأنّه غير ممكن وغير ذي كفء، وذلك بأنّه يعبّر أحياناً لا عن معاني مخيفة وحسب، بل عن أمور لا يمكن حدوثها أيضاً. فإنّ مرمى الروح القدس أن يحملنا على فهم أمور نُسِجَت في رقعة هذا التاريخ المرئيّ، وهي تفصح عن ناموسٍ يفيد البشر، ويليق بالله، إذا رُصِدَت وعُقِلَت بطريقةٍ داخليّة. [١٩]. ولكن، حذارِ أن يتّهمنا أحد[٢٩] بأنّنا نقول إنّ أيّاً من روايات الكتاب ما هو، في

---

٢٦ يشير أوريجانس إلى أهميّة سياق النصّ لأجل القيام بتفسير محكم. وليس يقع، هنا، في خطأ عندما ينسب إلى الرسول بولس نيّة رمزيّة إذ يتكلّم على الختان: إنّ الرسول لا يرغب الخوض فيه، ولا في استعادة المرء قلفته، بالمعنى الحرفيّ. بل جلّ ما يريد تبليغه ألاّ يخفي المسيحيّ ذو المحتد اليهوديّ حقيقة أمره.

٢٧ إنّ خزي الختان هذا كان ينجم من المضايقات والاضطهادات التي كان الختان سبباً لها بالنسبة إلى اليهود، وهم يتردّدون مثل سائر أبناء وطنهم إلى الحمّامات والملاعب، في أيام أنطيوخس إبيفانس: ١مك ١: ١٤.

٢٨ الاحتمال الثالث إضافة ليس في النصّ اليونانيّ ما يقابلها. بل هي، علاوةً على هذا، سوء فهم من قبل روفينس، بالنظر إلى الاحتمال الثاني السابق لها!

٢٩ يتّضح لنا، هنا، كم يرتاع أوريجانس من إساءة الأخذ بالمبدأ الذي أطلقه، المتعلّق بنبش المعنى الرمزيّ المكنون في كلّ لفظ من ألفاظ الكتاب. فهو يخشى من أصحاب العرفان الذين يرصدونه، والذين ينصرفون إلى هذه الطريقة عينها لكي يبيّنوا الانفصال الحاصل بين الدنيا في هذه الفانية ووقائع عالم الملء. لهذا، لا يكفّ أوريجانس عن الدفاع بحميّة عن المعنى الحرفيّ، لأنّه يكتنف بحسب رأيه الحقيقة التاريخيّة، التي ترمز إلى الواقع الروحيّ. وليس من الجائز إغفال ذلك المعنى الحرفيّ، أو الإعراض عنه، أو التغافي عن واقعه التاريخيّ بذريعة الاهتمام بالمعنى الروحيّ، عبر رمزه المعلن عنه عبر حرف الكتاب. لذا، فالقاعدة عند أوريجانس أن يُعَدَّ المعنى الحرفيّ أساساً، وأن يستنفذ المفسّر دراسته بالتفصيل، نحويّاً واشتقاقاً ومدلولاً فلسفيّاً وبعداً تاريخيّاً، بل جغرافيّاً أيضاً؛ قبل أن يبحث فيه عن الرمز. ولكنّ هذا لا يحجمنا عن الوقوع على أمثلة، في أعمال أوريجانس، تدلّ على مخالفته لهذه القاعدة الذهبيّة؛ فهو قلّما يقيّد نفسه بها تقييداً. ذلك بأنّ المفسّر الخبير يعلم كما عالم النبات دقائق النصّ وإمكانيّات الألفاظ، فيبادر من ثمّ إلى حسن استعمالها، بدون غشّ أو تَعَدٍّ على معناها.

اعتقادنا، بتاريخيّ إذ نعتقد بأنّ بعض الأحداث لم تقع؛ وبأنّ أيّاً من رسوم الناموس، كذلك، لا يستوي بحرفه إذ قلنا إنّ بضعة منها لا يمكنها أن يؤخذ بها بحسب الحرف، لأنّه لا العقل ولا جواز الفعل يسلّمان بها؛ وبأنّه لا ينبغي، على نحو مماثل، الاعتقاد بأنّ ما كُتِب عن المخلّص قد تمّ بطريقةٍ حسيّة[٣٠]، وبأنّ رسومه لم تكن لتُحفَظ بحذافيرها. بل يجب أن نجيب بأنّه يبدو لنا جليّاً أنّ في وسع المرء، في أغلب الحالات، ومن شأنه كذلك أن يتمسّك بالحقيقة التاريخيّة. فمن يمكنه، بالواقع، أن ينفي دفن إبراهيم في حبرون، في مغارة من حُجْرتين[٣١]، وإسحق ويعقوب وزوج كلّ منهما أيضاً؟[٣٢] ومن يمكنه أن يرتاب من منح شكيم نصيباً ليوسف[٣٣]، ومن كون أورشليم عاصمة اليهوديّة، وبناء سليمان هيكلاً فيها، ومن أحداث أخرى لا عدد لها؟ فما يستوي صحيحاً حسب التاريخ أعظم بالحقيقة عدداً مما يحتوي على معنى روحيّ ليس إلاّ. ومن لا يجزم، من ثمّ، بأنّ الوصيّة[٣٤] **أكرم أباك وأمّك حتى تصيب خيراً**[٣٥] يمكنها أن تكفي بدون تفسير روحيٍّ لها، وبأنّها لا بدّ منها للذين يأخذون بها، ولا سيّما وإنّ بولس قد ختم عليها مكرّراً ذكرها بحرفه[٣٦]. وماذا نقول في **لا تزنِ، لا تقتل، لا تسرق، لا تحلف بالزور**[٣٧]، وفي الوصايا التي تشبهها؟ زد على ذلك أنّه ما من ريبة، في شأن الوصايا الإنجيليّة، أنّ معظمها ينبغي الأخذ به بحرفه، هكذا: **إني أقول لكم: لا تحلفوا البتّة**[٣٨]؛ وأيضاً، عندما يقول: **إن نظر أحد إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه**[٣٩]؛ كذلك ما أوصى به بولس الرسول: **أنّبوا المتقلقلين، شجّعوا صغيري النفوس، أسندوا الضعفاء، تأنّوا على الجميع**[٤٠]؛ ووصايا أخرى عديدة غيرها.

---

٣٠ يراد بالعبارة المعنى الحرفيّ؛ ويقابله المعنى الروحيّ.

٣١ قد يكون أوريجانس زار المحلّة في أثناء إقامته الأولى في بلاد فلسطين، قبل أن يبادر إلى تأليف كتاب **المبادئ**. فقرابة العام ٢١٥، أسلم الإمبراطور كراكلا مدينة الإسكندريّة إلى حريق كبير، وأضرم فيها النيران انتقاماً من السخرية التي عرّضه لها علماؤها، فهربوا منها، وأوريجانس أحد هؤلاء. بعد تلك الإقامة الأولى، مرّ أوريجانس بقيصريّة فلسطين العام ٢٣٠، ميمّماً وجهه شطر بلاد اليونان. وقد سيم ثمّة كاهناً، فأقام في بلاد فلسطين للمرّة الثانية، بعد أن أثار خبر سيامته عاصفة هوجاء من الانتقادات في الإسكندريّة. ثمّ إذ ادّعى ديمتريوس عليه بدعوى محاكمته، غادر أوريجانس الإسكندريّة، وجاء وأقام في قيصريّة بشكل نهائيّ؛ وكان ذلك نحو سنة ٢٣٣.

٣٢ تك ٢٣: ٢، ٩، ١٩؛ ٢٥: ٩ي؛ ٤٩: ٢٩ي؛ ٥٠: ١٣.

٣٣ تك ٤٨: ٢٢.

٣٤ يستند أوريجانس إلى إيراد بولس الوصايا العشر بحذافيرها لكي يدلّ على ما للمعنى الحرفيّ من قيمة.

٣٥ خر ٢٠: ١٢.

٣٦ أف ٦: ٢ي.

٣٧ خر ٢٠: ١٣ي.

٣٨ متى ٥: ٣٤.

٣٩ متى ٥: ٢٨.

٤٠ ١تس ٥: ١٤.

٤-٣-٥ (٢٠) المحجّة الرئيسيّة النطاق الروحيّ

بيد أنّ من يقرأ بإمعان[٤١] لا يلبث أن يقع في حيرة من أمره، حسب ظنّي، إزاء عدد من المقاطع، فلا يدري هل ينبغي أن يعتبر كذا وكذا من الروايات صادقاً بحسب الحرف، أو لا ينبغي هذا عليه، وأن يجب التقيّد بكذا وكذا من الرسوم، بحسب الحرف، أو عدم التقيّد. لذا[٤٢]، لا مندوحة عن الإكباب بعناية وجهد على المسألة، لكي يعقل كلّ من يقرأ بوجل تامّ أنّه يتناول أموراً إلهيّة وغير بشريّة، حينما يتلو ما جاء ذكره في الكتب المقدّسة. [٢٠] أمّا نحن فالطريقة التي نفهم بها الكتب المقدّسة، على نحو نعتقد فيه بأنّها خير الطرق للقيام بذلك بإجلال ووقار، فإنّها تبدو لنا على هذا النحو.

---

٤١ يولي أوريجانس اهتمامه، في هذا المقطع، الآيات الكتابيّة التي تخلو من معنى حرفيّ، لكي يجرّد أصحاب العرفان من حججهم القائمة على طرق تفسيريّة لا ضابط قياسيّ لها. فالتعابير التي قد تبدو غامضة المعنى بعض الشيء تحتاج في تفسيرها إلى ارتياد مواضع ورودها في الكتاب، حيث يمكن استخراج معناها بجلاء، على حسب المنهج الإسكندريّ التقليديّ في علم الاشتقاق، القائم على شرح هوميرس بما في هوميرس من نصوص. كذلك، لا بدّ من تفحّص المعنى الروحيّ في إطاره الذي يرد فيه، وفي غاياته، لا في إفراد اللفظ إفراداً اعتباطيّاً، أو انتقائيّاً. لهذا، فإنّ مبدأ أوريجانس شرح الكتاب بما في الكتاب إنّما يستند، عنده، إلى عقيدة الوحي. إنّ الروح القدس، إذ هو مؤلّف الأسفار المقدّسة كلّها، لا يُعقَل أن يكون كلامه غامضاً. وفي هذه النقطة بالتحديد، تكمن نقطة الضعف في منهج أوريجانس التفسيريّ، لأنّه لا يقيم وزناً للكاتب البشريّ.

٤٢ نجد في نصّ روفينس، في هذا الموضع تحديداً، غياب مقطع لا بأس به يشهد عليه نصّ أوريجانس اليونانيّ. لقد وضع عدد من المحقّقين، ممّن اهتمّوا بكتاب **المبادئ** والتعليق عليه، النظريّات المختلفة لأجل تبيان سبب هذا النقص: فمنهم من زعم بأنّ روفينس بادر إلى حذف النصّ من تلقاء نفسه، لأنّه لم يفهم ما أودِع فيه؛ ومنهم من قال بأنّ مطلع النصّ أُسقِط، ثمّ أعرض روفينس عن نقل ما بقي منه. بيد أنّه يغلب عندنا الظنّ بأنّ روفينس نقل، في الواقع، هذا المقطع إلى اللاتينيّة؛ إلاّ أنّ أحد النسّاخ قد سها عنه بسبب الشبه الحادّ في مطلعه ومطلع المقطع الذي يليه. على كلّ حال، ها نحن نورد هذا النصّ عن اليونانيّة:
«لذا، لا مندوحة لمن ينخرط بجدّ في هذه الدراسة، الباقي على الوفاء لوصيّة المخلّص: إفحصوا الكتب، من أن ينقّب بعناية حيث المعنى الحرفيّ صادق، وحيث لا يمكنه أن يستقيم، ومن أن يبحث بكلّ ما فيه من طاقة، بدءًا من التعابير المتشابهة، عن المعنى المندثر في جوانب الكتاب لما هو غير ممكن بحسب الحرف. غير أنّ تماسك النصّ إذ إنّه أمر عسير بالنسبة إلى الحرف، كما سيتّضح هذا لمن يدرسونه، وإذ إنّه ليس بمستحيل بل صادق عندما يتعلّق الأمر بالمعنى الرئيسيّ، يجب السعي إلى فهم المعنى بكامله بربط معنى ما ليس هو ممكنًا حسب الحرف بما هو لا غير ممكن وحسب، وإنّما أيضاً صادق حسب التاريخ، على مستوى الوقائع المدركة، من خلال الكشف عن الرمز فيه، وفي ما لم يجرِ بحسب الحرف. وإنّنا مستعدّون، من جانبنا، لأن نقبل بأنّ الكتاب الإلهيّ ذو معنى روحيّ دائماً، فيما يتعلّق بمجموعه، ولكنّه ليس دائماً ذا معنى جسديّ».

٤-٣-٦ (٢٢[٢٠، ٢١]) مثال: إسرائيل الجسديّ وإسرائيل الروحيّ

تعلّم الكتب الإلهيّة[٤٣] أنّ اللّه اصطفى على الأرض أمّة تدعى بأسماء عديدة. فتارةً يُدعى حشد هذه الأمّة إسرائيل، وتارةً أخرى يعقوب، عندما قسم يربعام بن نباط خصوصاً الأمّة نفسها إلى شطرين، فدُعِيَت القبائل العشر التي دانت له إسرائيل، فيما دُعِيَت القبيلتان الأخريان، تضاف إليهما قبيلة لاوي والقبيلة المتحدّرة من سلالة داود الملكيّة، يهوذا[٤٤]. وكان موطن هذه الأمّة التي أقامت فيه ونالته من اللّه هبة لها يدعى اليهوديّة[٤٥]. وكانت أورشليم أمّ مدائنها، لأنّها كأمّ كثيرٍ من الحواضر التي تتناثر أسماؤها مراراً داخل الأسفار الإلهيّة، إلاّ أنّها محصورة كلّها معاً، مرتبطة، في سفر يشوع بن ناباي[٤٦]. (٢١). فإذ الحال على مثل هذا النحو، يقول الرسول في موضع كذا وهو يبغي أن يعلي بعض الشيء إدراكنا فوق الحضيض، فينتصب به سويّاً: **أنظروا إسرائيل بحسب الجسد**[٤٧]. ما من شكّ أنّه يدلّ عبر هذا على إسرائيل آخر، ليس بحسب

---

٤٣ يشرع أوريجانس، ابتداءً من هذا المقطع، بعرض تفاسير روحيّة بمثابة أمثلة على المقاييس التي سبق فطرحها أعلاه. ومنها ارتباط المعنى الحرفيّ بالمعنى الروحيّ، وعدم جواز ما في المعنى الحرفيّ؛ والقيام بتفاسير إجماليّة تتوافق ورؤية رمزيّة محدّدة، من خلال التقريب بين عدّة تعابير تتناول نقطة معيّنة. ففي رأس تلك التفاسير الروحيّة التناقض بين إسرائيل حسب الروح وإسرائيل حسب الجسد، وبين أورشليم السماويّة وأورشليم الأرضيّة. ينجم عن هذا التناقض أنّ ثمّة في السماء إسرائيل يمثّلها، بمثابة صورة عنها، إسرائيل أخرى على وجه الأرض. ولا تلبث اللوحة تتّسع كلّما حشد أوريجانس فيها مقاطع نبويّة تتحدّث عن الأمم والشعوب التي تحيط بإسرائيل. إنّه يرى فيها أصنافاً متنوّعة من النفوس، على مقتضى المعتقد القائل بوجود سابق للنفوس، وبالدوائر العلويّة التي تنزل فيها هذه الأخيرة بعد سقوطها.

٤٤ ثمّة هفوة ارتكبها روفينس وهو ينقل نصّ أوريجانس في هذا الموضع: يتحدّث أوريجانس عن ثلاث قبائل تولّى عليها أمراء من سلالة داود (يهوذا، سمعان، وتضاف إليهما قبيلة لاوي)، فيما يذكر روفينس أربعاً، جاعلاً من سلالة داود الملكيّة قبيلة رابعة. من ناحية أخرى، يجب إحصاء أبناء يوسف وكأنّهم أحفاد إفرائيم ومنسّى، قبيلتين لكلّ واحدة قطاعها منفردة.

٤٥ يش ١٣-٢١.

٤٦ يتشابه اسمه في نصّ السبعينيّة والنطق باسم يسوع.

٤٧ ١كو ١٠: ١٨.

الجسد، وإنّما هو بحسب الروح[٤٨]. ويقول في موضع آخر: **كلّ الذين من إسرائيل ليسوا بإسرائيل**[٤٩].

---

٤٨ هذه المعارضة بين إسرائيل بحسب الجسد وإسرائيل بحسب الروح منشؤها بولس؛ وهي في أساس الشرح الروحيّ الذي يفسّر به التدبير القديم بمجمله. كذلك، يُعَدّ تشديد أوريجانس على الخطّ العاموديّ في هذه المعارضة – أورشليم السماويّة/ أورشليم الأرضيّة – لا على الخطّ الأفقيّ – العهد الجديد/ العهد القديم – ذا تأثير بولسيّ أيضاً؛ أنظر غلا ٤: ٢٦. على كلّ حال، يحمل يوحنّا الإنجيليّ الرؤية ذاتها في تبشيره؛ وهي رؤية أفلاطونيّة تلتقي ورؤية الكتاب الإلهيّ عينه. وإنّ ما يزعم به دعاة التمييز بين الرؤية الأنموذجيّة والرؤية الرمزيّة (أنظر الحاشية ٤٩، في ٤–٢) ليس صحيحاً، كما هو جليّ الآن. إنّهم يدّعون أنّ الرؤية الأنموذجيّة هي ما يمثّله لها الخطّ الأفقيّ، وهي وحدها رؤية مسيحيّة صرف. أمّا الرؤية الأخرى، الرمزيّة، فيمثّلها الخطّ العاموديّ، وهي رؤية أفلاطونيّة، أو ذات تأثير رؤيويّ غير مسيحيّ المنشأ. علاوةً على هذا، لدى هؤلاء نظرة ضيّقة جدّاً إلى «الزمن المسيحيّ»، فهو بالحقيقة ليس بالزمن المنبسط الذي لا رجوع فيه وحسب، مقابل الزمن الدوريّ الذي ينادي به أتباع الرواقيّين. إنّ الزمن الذي يشغل حياة الكنيسة يتميّز ببعده السريّ، أي بامتلاك الخيرات الأبديّة منذ الزمن الحاضر، «كما في مرآة، ولغز». وهذا ما يعبّر عنه الخطّ العاموديّ، الذي ينسبه دعاة التمييز إلى الرمز. فالزمن المسيحيّ يتميّز، بالتالي، بمظهرين متناقضين، شأنه شأن سائر الحقائق المسيحيّة. مظهر أوّل يصل الإنسان بالحياة الأخرى، الإنجيل الزمنيّ بالإنجيل الأبديّ، ومظهر ثانٍ يصل الإنسان بتاريخ الوحي، العهد الجديد بالعهد القديم.

٤٩ رو ٩: ٦ي. في هذا الموضع من الكتاب نقص في ترجمة روفينس (أنظر الصفحة التالية: ٤–٣–٧ (٢٣،[٢١])) نملأه بما في النصّ اليونانيّ: «لئلا يتباطأ بنا الوقت زماناً أطول فيما نحن نتكلّم على اليهوديّ في سرّ الإنسان الإسرائيليّ الداخليّ، إذ يكفي هذا الذين لا حذق عندهم، نستأنف كلامنا ونقول إنّ يعقوب كان أبا الآباء الاثني عشر، وإنّ هؤلاء رؤساء العشائر[٥٠]، ثمّ إنّ الأخيرين إسرائيليّون تلوا من بعدهم. وعليه، فالإسرائيليّون الجسديّون يرقون إلى رؤساء العشائر، ورؤساء العشائر إلى الآباء، والآباء إلى يعقوب وأجداده. ولكنّ الإسرائيليّين العقليّين، الذين كان الجسديّون صوراً عنهم[٥١]، أليس أنّهم يتحدّرون من العشائر، إذ العشائر يتحدّرون من الأسباط، والأسباط من رجل واحد لم يولد ولادة جسديّة معتادة، وإنّما ولادة فضلى[٥٢]، إذ ولده إسحق الذي كان يتحدّر من إبراهيم، وجميعهم يرقون إلى آدم[٥٣] الذي يصفه الرسول بأنّه المسيح؟ إنّ منطلق كلّ سلالة من سلالات الذين هم من ذريّة إله الكون يرقى إلى المسيح الذي هو، بعد الله وأبي الكون، أبو البشر أجمعين، كما آدم هو أبو البشر أجمعين. فإذا جعل بولس من حوّاء كناية عن الكنيسة، لا بدع في شيء، ما دام قايين قد ولد لحوّاء[٥٤]، ونسله برمّته يرقى إلى حوّاء، وفي ذلك صور عن الكنيسة، لأنّ الجميع يتحدّرون أولاً من الكنيسة».

---

٥٠ العشيرة مجموعة قبائل تنضوي كلّها معاً تحت رايتها الواحدة: إنّها أشبه بما يُدعى الفخذ عند العرب. أمّا رؤساء العشائر فهم، كما يقول النصّ، أبناء الآباء الاثني عشر، الذين هم كلّهم أبناء يعقوب. هذا الترتيب نجده أيضاً في اليونان القديمة.

٥١ ليس من انقطاع، في نظرة أوريجانس، بين وقائع العالم الماديّ ووقائع العالم الروحيّ، كما يظنّ أصحاب العرفان. الأول صورة عن الثاني؛ ولكنّه صورة صادقة، مع كونه صورة غير كاملة.

٥٢ يراد به يعقوب، أبو الإسرائيليّين بحسب الروح، الذي تفسير اسمه «معاين الله» حسب أوريجانس.

٥٣ يرى أوريجانس في آدم جدّ البشريّة الأول بحسب الإطار النصيّ الذي يورد فيه الرسول هذا المقطع.

٥٤ من غرائب الطرافة، عند أوريجانس، أنّه يجعل من قايين هذا رمزاً لسلالة حواء، فيما يرتدّ بها سفر التكوين على شيت.

٤-٣-٧ (٢٣، [٢١])

ثغرة في الترجمة اللاتينيّة. أنظر ما يرد مقابلها في النصّ اليونانيّ في الحاشية ٤٩ (الصفحة السابقة).

٤-٣-٨ (٢٤[٢٢]) مدن اليهوديّة السماويّة

إن يُدْهِشِ التيقّن ممّا يقال في إسرائيل، وفي عشائره وأسباطه[٥٥]، فإنّنا لا نأخذ بما يقوله المخلّص: **إنني لم آتِ إلاّ إلى الخراف الضالّة من بيت إسرائيل**[٥٦] كما يأخذ به ذوو الأفكار الدنيويّة، أي الأبيونيّون، المدعوّون بحسب اسمهم فقراء – فإنّ لفظ أبيونيّ يعني فقيراً بالعبريّة[٥٧] – وإنّما نصوّر لأنفسنا ضرب أنفس يُدعى إسرائيل، يدلّ عليه هذا الاسم عندما نفسّره: فتفسير إسرائيل، بالواقع، الإدراك الذي يعاين اللّه، أو الإنسان الذي يعاين اللّه[٥٨]. ويكشف الرسول أيضاً عن أمور مماثلة تتعلّق بأورشليم، **لأنّ أورشليم العليا حرّة، وهي أمّنا**[٥٩]. كما يقول في إحدى رسائله: **بل قد دنوتم إلى جبل صهيون، وإلى مدينة اللّه الحيّ، إلى أورشليم السماويّة، إلى ربوات ملائكة تنشد معاً، وإلى جماعة الأبكار المكتوبين في السماوات**[٦٠]. فإذا وُجدت أنفس في العالم تدعى إسرائيل، وفي السماء مدينة تسمّى أورشليم، يترتّب على ذلك أنّ المدن

---

٥٥ نلاحظ أنّ روفينس لا يميّز إسرائيل بحسب الجسد، أو إسرائيل بحسب الروح، في بدء هذا المقطع، رغم أنّه سبق فأنشأ تمييزاً بينهما في نهاية المقطع السابق ٤-٣-٦. إنّه يحاول بهذه الطريقة أن يخفي الثغرة التي وجدها في النسخة اليونانيّة التي ينقل عنها، وأن يستأنف شغله بدون كبير عائق، حيث يتابع نصُّ النسخة اليونانيّة الكلام على إسرائيل.

٥٦ متى ١٥: ٢٤.

٥٧ الأبيونيّون طائفة منشقّة ذات منشأ نصرانيّ (=يهوديّ مسيحيّ)، كانوا يأخذون بتفسير الكتاب تفسيراً حرفيّاً متزمّتاً. أمّا أوريجانس فيسخر من اسمهم الذي يُدعَون به، ويرى فيه عوز فهمهم المدقع تجاه الكتاب. لا شكّ أنّ الفقر الذي عُرِفَت به الجماعة في بدء انطلاقتها مرتبط بالفقر الاختياريّ الذي أخذ به الأعضاء، بناء على تفسير حرفيّ لما في الآية أع ٢: ٤٤-٤٥. وفي زمن أوريجانس، سرت شائعة أنّ اسمهم مشتقٌ من اسم مؤسّس الجماعة أبيون. لكنّ روفينس لم ينقل جيّداً كلام أوريجانس عنهم، إذ أهمل جانباً نظرة هذا الأخير إلى سبب تسميتهم؛ فهم فقراء عقلاً وفهماً!

٥٨ أسقط روفينس محجّة الأبيونيّين الرئيسيّة في إطلاق الاسم عليهم، وهي أنّ المسيح جاء فقيراً لأجل إسرائيل بحسب الجسد، فاستعاض عنها بالكلام على إسرائيل بحسب الروح، حتى يتمكّن من إبانة الرمز وراء ذلك، وهو أنّ ثمّة أماكن وأناساً في العالم العليويّ يتميّزون على وفق مقام كلّ منهم من حيث مستقرّه الذي انتهى إليه، ضمن رؤية شاملة تكتحل بلا شكّ بمعتقد وجود الأنفس السابق.

٥٩ غلا ٤: ٢٦.

٦٠ عب ١٢: ٢٢ي.

التي يقال عنها إنّها تخصّ أمّة إسرائيل إنّما عاصمتها أورشليم السماويّة، وأنّنا نولي اليهوديّة بأسرها فهماً مماثلاً، ما دمنا نحسب[٦١] أنّ الأنبياء قد أتوا بكلام عليها في متن قصص مستغربة، عندما تنبّأوا على اليهوديّة أو على أورشليم، وعندما تخبر الروايات المقدّسة أنّ اليهوديّة أو أورشليم قد تعرّضت لكذا وكذا من أنواع السبي[٦٢]. إنّ كلّ ما ورد خبره، أو نبوءة فيه، عن أورشليم إنّما ينبغي علينا أن نفهم ما كُتِب، بلا مراء، على وفق فكر بولس، لدى إصغائنا إليه، كما لدى إصغائنا إلى كلمات المسيح المتكلّم فيه[٦٣]، ما بدر منه بخصوص هذه المدينة التي يدعوها أورشليم السماويّة، وبخصوص الأمكنة أو المدن المدعوّة مدن الأرض المقدّسة وعاصمتها أورشليم. بهذه المدن يجب التفكير أيضاً عندما يقطع المخلّص وعداً للذين أحسنوا إدارة المال الموكول إليهم بأنّهم سيولّون على عشر مدن، أو خمس[٦٤]، مريداً أن يدعونا إلى فهم متسامٍ.

٤-٣-٩ (٢٥[٢٢]) مصر، وبابل، وصور، وصيدا الروحيّة

فإذا دلّت تلك النبوءات التي قيلت في اليهوديّة وأورشليم وإسرائيل، وفي يهوذا ويعقوب، على بضعة أسرار إلهيّة، شرط ألاّ نفهمها فهماً دنيويّاً، يترتّب بالطبع على ذلك أنّ النبوءات التي جيء بها على مصر والمصريّين، وبابل والبابليّين[٦٥]، وصيدا والصيداويّين، لا قِبَل لها أن تؤخذ كأنّما قيلت في مصر الواقعة على الأرض[٦٦]، أو في بابل، أو في صور، أو في صيدا[٦٧]. لأنّ ما تنبّأ به حزقيال[٦٨] على فرعون، ملك

---

٦١ أنظر، فيما يتعلّق بميل أوريجانس إلى الكلام على المنازل الرمزيّة في السماء، ٢-٣-٧؛ ٣-٦-٨-٩.

٦٢ غالباً ما تشير نبوءات الحروب والسبي إلى أسرار عالم السماء.

٦٣ ٢كو ١٣ :٣. ٦٤ لو ١٩ :١٧ي.

٦٥ نسي روفينس سهواً ذكر «صور والصوريّين» هنا، في هذه القائمة، ثمّ ذكر صور فقط في القائمة التالية.

٦٦ يسترسل أوريجانس في تجانس مطبق مع المعايير التي سبق فبسطها أعلاه في الإقبال على استخدام رمزيّة الأمم المجاورة لإسرائيل، بناء على ما سبق أيضاً فنوّه به في شأن إسرائيل السماويّة. إنّه لا ينفكّ يأخذ بالمعنى الحرفيّ حتى ينفذ منه إلى عُسْر القبول به، فلا مخرج من بعد لعبارات النبوءات التي قيلت في الولاة والأمصار إلاّ في البحث عن مدلولها خارج عالم البشريّين، أي في الأنحاء السماويّة. ولا غرو، فإنّ العهد الجديد (لو ١٠ :١٨؛ يو ١٢ :٣١؛ رؤ ٨ :١٠؛ ٩ :١) إذ أعطى نبوءة إشعيا (١٤ :١٢) التي قالها في نبوخذنصّر تفسيراً رمى به إلى إبليس قد وفّر لأوريجانس حجّة قويّة ليذهب في منحاه التفسيريّ؛ راجع ١-٥-٥. أنظر في تفسير أمير صور ١-٥-٤.

٦٧ يسقط روفينس سهواً الجملة الآتية من نصّ أوريجانس، فلم ينقلها إلى اللاتينيّة: «فلئن يوجد إسرائيليّون عقليّون يوجد أيضاً مصريّون وبابليّون عقليّون».

٦٨ حز ٢٩ ي.

مصر، لا يقدر أن يطابق أيّ إنسان يُخيّل لأحد أنّه ملك في مصر، كما يُظهر هذا جليّاً نصّ التلاوة عينُه. كذلك الأمر بالنسبة إلى ما جاء ذكره عن والي صور[٦٩]، فإنّه لا يقدر أن يؤخذ في إنسان ملك على صور. وما أتى خبره عن نبوخذنصّر[٧٠]، في الكتاب، في إشعيا[٧١] خصوصاً، في عدّة مقاطع منه، كيف يمكن القبول بأنّه قيل في إنسان؟ ذلك بأنّه ليس إنساناً خليقاً بأن يهوي من السماء، وبأن يتّصف بأنّه حامل الضحى الذي ينهض عند الصبح كأنّه النجم. وبنحو مشابه، إنّ ما قيل في مصر، عند حزقيال[٧٢]، كأنّما سوف تبيد خلال أربعين سنة حتى إنّك لا تجدنّ فيها أثر موطئ قدم، بل إنّ حرباً سوف تندلع فتعمّ أرجاءها كلّها حتى يبلغ الدم فيها الركب، أيّ إنسان حصيف يمكنه أن يتصوّر هذا في مصر الأرضيّة، القريبة من بلاد الحبشة؟

ولكن، يجب علينا أن نرى هل يمتنع علينا أيضاً أن نفكّر تفكيراً لائقاً بما يأتي: بما أنّ ثمّة أورشليم سماويّة، ويهوديّة سماويّة، وأمّة تقطن دونما ريب فيهما تُدعى إسرائيل، أفلا يكون ممكناً أن توجد أقطار أخرى، إلى جانبهما، تُدعى - كما يبدو - مصر وبابل وصور وصيدا، وأن يُسمّى ولاة هذه الأقطار ونفوس قاطنيها - لو وُجِدَت - مصريّين وبابليّين وصوريّين وصيداويّين؟ فإنّه عند هؤلاء، على وفق نمط حياتهم الخاصّ بهم، جرى الأسر حينما انحدر سكّان اليهوديّة، حسب الكتاب، إلى بابل أو إلى مصر، قادمين من أقطار أشدّ حظوة وأرقى منزلة، أو عندما تفرّقوا في أمم أخرى[٧٣].

٤-٣-١٠ (٢٦ [٢٣]) مصافّ النفوس المتنوّعة ومنازل العلى

كما ينال، ربّما، الذين يرحلون بالحقيقة عن هذا العالم على مقتضى سنّة الموت[٧٤]،

---

٦٩ حز ٢٦ ي.
٧٠ ثمّة في هذا المقطع تكرار سريع لما ورد في ١-٥: ٤-٥.
٧١ إش ١٤: ١٢.
٧٢ حز ٢٩: ١٢ي؛ ٣٠: ٧، ١٠ي؛ ٣٢: ٥، ٦، ١٢، ١٣، ١٥.
٧٣ كانت الخلائق العاقلة تحظى بمنزلة رفيعة في السماء، لكن مهتزةٍ أيضاً، من أجل قدرتها على صنع قرارها بحريّة تامّة. فكانت معرّضة لأن تهوي حينما يتّفق لها أن تضعف. وهنا، لا يبغي أوريجانس بالحقيقة أن يصوّر لنا الخطيئة الأصليّة، بل أن يتحف القارئ اللبيب بلمحة خاطفة عمّا يدور في عالم الروح، المختلف عن عالمنا نتيجة وقوع هذه الخطيئة عينها (أنظر ٤-٣-١٠). فمن جهة، درجات متنوّعة من المراتب الرفيعة والمنازل التي تناسبها؛ ومن جهة أخرى، ارتقاء أو انحطاط على وفق المسلك الحميد أو الذميم، الذي تسير به كلّ خليقة من تلك الخلائق. على هذا المنوال، يغدو أسر العبرانيّين في بلاد مصر، أو عند البابليّين، رمزاً لانحدار الخلائق العاقلة من موضع سامٍ هو إسرائيل، إلى موضع مسفّ هو مصر، أو بابل.
٧٤ الموت إذ إنّه سنّة رسمها الخالق لمبروءاته ليس سوءاً ولا خيراً؛ وهو بحاله هذه يتميّز جدّاً إزاء الموت عن الخطيئة، الذي يُشهَد له أنّه أمر حسن، أو إزاء موت الخطيئة، الذي يُعرَف لدى الجميع أنّه كريه عند اللّه. وفي الأسطر التالية، ليس موت «أولئك الذين يموتون هناك» سنّة الموت، بل موت كريه، لأنّه موت الخطيئة.

جزاءهم على وفق أعمالهم واستحقاقاتهم، على وفق ما حُسِبوا أنّهم أهل له، بعضُهم الموضعَ المدعوَّ الجحيم، والبعضُ الآخرُ حضنَ إبراهيم وأماكن شتّى أيضاً ومنازل[٧٥]، كذلك أولئك الذين يأتون من تلك الأماكن ينحدرون من العلى إلى هذه الجحيم[٧٦]. ذلك بأنّ هذه الجحيم حيث تُزَجّ نفوس أولئك الذين يموتون هناك يدعوها الكتاب، حسب اعتقادي، الجحيم السفلى، بسبب هذا التمييز، كما جاء في المزامير: **وقد نجّيت نفسي من الجحيم السفلى**[٧٧]. وعليه، يحصل كلّ واحد ممّن يطأون الأرض، على حسب ما له من فضل أو منـزلة كان يحظى بها هناك، على أن يولد في هذا العالم في مواضع شتّى، وأمم متنوّعة، وأن تكون له أنماط متنوّعة من الحياة، أو عاهات متباينة، وأن يلده أهلون متديّنون أو ذوو تقوى فاترة، حتى إنّ إسرائيليّاً قد يتّفق له ذات مرّة أن ينـزل بين الإسكوتيّين، أو رجلاً مصريّاً بائساً أن يرتاد اليهوديّة[٧٨]. إلاّ أنّ مخلّصنا جاء لكي يجمع الخراف الضالّة من بيت إسرائيل، وإنّ كثيرين من الإسرائيليّين الذين لم يصيخوا إلى تعليمه، الذين كانوا أمماً، مدعوّون[٧٩].

يترتّب على ذلك، كما يبدو، أنّ النبوءات التي قيلَت في كلّ أمّة حريّ بها أن تلحق بالنفوس وبمنازلها السماويّة المختلفة. ولكن، يتحتّم علينا أن نتفحّص ونناقش روايات الأحداث التي نزلت بأمّة إسرائيل، حسب الكتاب، أو بأورشليم، أو باليهوديّة، من جرى غزوات هذه الأمّة أو تلك، إذ إنّه ليس جليّاً في معظم الحالات أنّ هذا قد وقع

---

٧٥ متى ١١ : ٢٣. نجد هنا الصياغة الأولى التي اتّخذت العقيدة بها موئلاً، فيما بعد، حتى تتكلّم على قصاص يناسب وقر الإثم المقترف.

٧٦ لو ١٦ : ٢٢. ٧٧ مز ٨٥ : ١٣.

٧٨ إذا عرفنا أنّ أهل إسكوتية مَثَل يُضرَب للتعبير عن منـزلة دنيا للنفس، فإنّ ما يصوّره أوريجانس بشأن الإسرائيليّين جليّ للفهم: إنّه يعني به سقوط النفس إلى الدرجة السفلى. ولكنّ الأمر ليس جليّاً بما فيه الكفاية عندما يتكلّم على الرجل المصريّ إذ يرتاد اليهوديّة: ألعلّه يعني أيضاً انحداراً تتخبّط فيه نفس المصريّ، أم أنّه يريد، بالأحرى، ارتقاء تصعّد فيه نفسه؟ في الحقيقة أنّ في هذا المقطع مُصَوَّرَين، أي منظارين يتطلّع أوريجانس منهما إلى عالمي الروح والمادّة، الحقيقة وصورتها: مُصَوَّر أول تتمثّل الأرض فيه كأنّها صورة عن عالم السماء؛ وفيه منازل كريمة (إسرائيل)، وأخرى حقيرة (مصر، بابل). لدينا، إذاً، مستويان يفترق الواحد منهما عن الآخر، حسب هذا المصوّر الأول، كأن يدلّ سبي العبرانيّين إلى بابل على انحطاط أنفس سامية إلى أماكن بغيضة، من أجل سوء مسلكها! ومصوّر ثانٍ تتمثّل الأرض فيه كأنّها أخسف موطئ بين مواطئ العالم السماويّ، تُزَجّ فيه الخلائق العاقلة التي أذنبت ذنباً.

٧٩ متى ١٥ : ٢٤؛ يو ١١ : ٥٢. يعني بالخراف الضالّة من بيت إسرائيل الخلائق العاقلة التي هوت من عليائها، ويمثّلها الإسرائيليّون تمثيلاً رمزيّاً.

لها بالجسد، فننظر من ثمّ كيف يلائم هذا بالأحرى هذه الأمم من النفوس، التي كانت تقطن السماء الزائلة[٨٠]، حسب قول الكتاب، أو التي لا تني تقطنها، حسب زعم البعض[٨١].

٤-٣-١١ (٢٧[٢٣]) عون الله ضروريّ لإبصار المعنى الروحيّ

إن سُئِلنا حججاً باهرة على هذا، وجليّة للبيان، مقتبسة من الأسفار المقدّسة، أحَرْنا الجواب بأنّ قصد الروح القدس إنّما كان إخفاء هذه الأمور[٨٢] وحجبها عن الأنظار وراء ما يبدو أنّه رواياتُ أحداثٍ، كارتياد مصر، أو السبي إلى بابل، وهي بلاد أُذِلّ فيها البعض إذلالاً مهيناً[٨٣] فأمسوا عبيداً عند أسياد لهم، وحيث غدا البعض الآخر[٨٤]، في نواحي السبي عينها، أشهر من نار على علم، ذائعي الشهرة، حتى إنّ مقاليد السلطة والحكم صارت إليهم بين راحتي أيديهم، فتولّوا قيادة الشعوب. فهذا كلّه، كما سبقنا فقلنا، مكتوم ومكنون في قصص الكتاب المقدّس، لأنّ **ملكوت السماوات شبيه بكنز مخبّأ في حقل. فالذي يعثر عليه يخبّئه ثانية، ثمّ يمضي وهو ممتلئ فرحاً، فيبيع كلّ ما عنده لكي يشتري ذلك الحقل**[٨٥]. أمعن النظر في هذا، أما فيه إشارة إلى أنّ

---

٨٠ متى ٢٤ : ٣٥.

٨١ تِلْوَ هذه الجملة، وقبل مطلع الفقرة السابقة، ثمّة مقطع حفظه لنا إيرونيمس، هذه ترجمته: «وأيضاً، بما أنّنا ماثلنا بين النفوس التي تبرح عالمنا هذا إلى الجحيم، والنفوس التي زهقت على نحو ما إذ إنّها جاءت من السماء العليا إلى المواضع التي نسكنها، يجب علينا أن نجري فحصاً عبر بحث متيقّظ عن قدرتنا على الكلام على هذا النحو، في ما يختصّ بمولد كلّ منها. فإنّه كما تعود النفوس التي تلد على أرضنا هذه أدراجها من الجحيم إلى الأماكن العليا، لأنّها تتوق إلى ما هو أفضل، أو تهبط إلينا من أماكن أرقى، كذلك إذ تغادر نفوس من حيث نقيم تخطو نحو الأفضل وتنزل هذه الأماكن فوقنا في جلد السماء، فيما نفوس أخرى إذ قد هوت من السماء إلى الجَلَد لم تقترف قدراً من الذنوب كبيراً حتى تُقذَف إلى الأماكن السفلى حيث نقيم».

ويعقّب إيرونيمس على هذا المقطع قائلاً: «إنّه يحاول جهده أن يبرهن بهذه الكلمات على أنّ الجلد، أي السماوات، جحيم مقارنةً مع السماء العليا، وأنّ هذه الأرض التي نقيم عليها تدعى الجحيم مقارنةً مع الجَلَد، وأنّنا ندعى سماء ثانية مقارنةً مع الجحيم أسفل. فما هو، إذاً، جحيم بالنسبة إلى البعض يكون سماء بالنسبة إلى البعض الآخر».

٨٢ يخيّل أنّ أوريجانس يسلّم بأنّ تفسيره ضعيف الحجّة.

٨٣ مز ٣٧ : ٩.

٨٤ إنّ تفاوت الطبقات بين الناس حصيلة التفاوت في وقر الذنوب المقترفة من قبلُ.

٨٥ متى ١٣ : ٤٤.

الحقل المزدان والمملوء بكلّ ضرب نبات أحرى به أن يكون تربة الكتاب ذاتها، وسطحه أي ما يُتلى منه حسب حرفه، وأنّ **كنوز الحكمة والمعرفة الخفيّة**[٨٦]، التي يدعوها الروح القدس على فم إشعيا **مظلمة، لا ترى، ومستورة**[٨٧] تمثّل الفهم الروحيّ الأسمى والأعمق؟ إنّ العثور عليها يحتاج إلى عون اللّه، القادر وحده أن يحطّم الأبواب النحاسيّة الموصدة عليها والحاجبة إيّاها، وأن يكسر المغاليق والأقفال الحديديّة الحائلة دون البلوغ إلى كلّ ما كُتِب في سفر التكوين كتابة محجوبة، في شأن أرومات النفوس، وغراسها، وسلالاتها[٨٨]، تلك التي ترجع إلى جيران إسرائيل، أو التي تنأى عن ذريّته؛ كما يحتاج أيضاً إلى فهم ما يعنيه ارتياد مصر من قبل سبعين نفساً سوف **تساوي نجوم السماء عدداً**[٨٩]، في هذا المكان. ولكن، بما أنّ الذين يخرجون منها ليسوا هم نور العالم[٩٠] - **لأنّ جميع الذين هم من إسرائيل ليسوا بإسرائيل**[٩١] - يمسي بعض أحفاد السبعين نفساً **مثل الرمل الذي هو على شاطئ البحر، لا يمكن إحصاؤه**[٩٢].

٤-٣-١٢ (٢٤) مطابقة ما قيل في إسرائيل بحسب الجسد مع إسرائيل بحسب الروح

بوسع نزول الآباء القدّيسين في مصر، أي في هذا العالم، أن يظهر كأنّه تدبير اللّه قد أسداه لأجل إنارة الآخرين وتعليم الجنس البشريّ، كيما تُسْعَف سائر النفوس عبر هذه الإنارة[٩٣]. **فإليهم قد أُعطِيَت أوّلاً أقوال اللّه**[٩٤]، لأنّهم وحدهم الذريّة التي قيل عنها إنّها قد عاينت اللّه[٩٥]: هذا ما يعنيه اسم إسرائيل عندما يجري نقله. وعلينا، من

---

٨٦ كول ٢:٣. ٨٧ إش ٤٥:٣، ٢.

٨٨ تك ١٠؛ ١١؛ ٢٥؛ ٣٦؛ ٤٦.

٨٩ تث ١٠:٢٢.

٩٠ متى ٥:١٤.

٩١ رو ٩:٦.

٩٢ عب ١١:١٢ (تك ١٥:٥؛ ٢٢:١٧). عند هذا الحدّ، ينتهي ما وصل إلينا باليونانيّة من كتاب **المبادئ**. أمّا القسم الباقي فقد نقله لنا روفينس وحده؛ وقد نجد نتفاً منه غير كاملة في كتابات إيرونيمس، بل لدى يوستينيانس أيضاً بعض مقاطع صغيرة.

٩٣ أنظر في موضوع هبوط الكائنات العاقلة إلى الأرض، واكتسائها بأجسام أرضيّة، فيما لم تقترف هي إثماً يثقّل عليها ١-٧-٥؛ ٢-٩-٧؛ ٣-٥-٤. راجع أيضاً ٣-٢-٥؛ ٤-٣-٨.

٩٤ رو ٣:٢.

٩٥ أحد معاني الاشتقاقات التي يردّ أوريجانس لفظ إسرائيل إليها. أنظر ٣-٢-٥؛ ٤-٣-٨.

الوجهة المنطقيّة، أن نفسّر ونشرح[٩٦] عبر هذا المعنى النوائب العشر التي ألّمت بمصر حتى تتيح لشعب اللّه الخروج[٩٧]، أو ما وقع للشعب في الصحراء[٩٨]، أو تشييد الخباء[٩٩] وحياكة لباس كبير الكهنة بمؤازرة الشعب بأسره[١٠٠]، أو كلّ ما جاء بيانه في الآنية التي تُستَخدم في العبادة[١٠١]؛ ذلك بأنّ هذا كلّه، بالحقيقة، على نحو ما كُتِب، يحوي ظلّ الوقائع السماويّة وصورتها. وبولس يقول قولاً جليّاً فيهم إنّهم **يقيمون خدمة هي صورة وظلّ لما في السماوات**[١٠٢]. وفي هذا الناموس عينه أيضاً قد طُوِيَت الشرائع جميعاً، والتعاليم بأسرها التي سوف نحيا بها في الأرض المقدّسة[١٠٣]. إلاّ أنّ توعّدات أيضاً قد أُنذِر بها الذين يتعدّون الناموس[١٠٤]، وأشكالاً مختلفة من التطهّر قد صُوِّرَت للذين كانوا يحتاجون إلى طهر[١٠٥]، وكأني بهم لن ينكفئوا عن أن يتدنّسوا الفينة بعد الفينة[١٠٦]، عسى أنّهم يُفضون بذلك إلى تلك النقاوة الوحيدة التي لا يمكن بعدها أن يتدنّس امرؤ[١٠٧].

ولكنّ الشعب قد أُحصي أيضاً[١٠٨]، وإنّما ليس بأجمعه، ذلك بأنّ النفوس اليافعة ليس لها من السنّ ما يؤهّلها لهذا، حسب الأمر الإلهي[١٠٩]؛ كذا هي حال تلك النفوس، أيضاً، الخاضعة من تلقاء ذاتها لأنفس أخرى كما لرأسها، أعني بها النفوس التي يدعوها

---

٩٦ ما يعدّده فيما يلي قد سبق فأشار إليه في ٢-١١-٥؛ إنّه يتعلّق بالخفايا التي سوف يقف المغبوطون على حقيقة أمرها متى صاروا إلى الأماكن العلويّة. وفي رأي أوريجانس أنّ التفسير الروحيّ قادر أن يجلو ملامح منها.

٩٧ خر ٧-١١. ٩٨ خر ١٩ي.

٩٩ خر ٢٥. ١٠٠ خر ٢٨.

١٠١ خر ٣٠: ١٧ي. ١٠٢ عب ٨: ٥.

١٠٣ وهي الأرض الجديدة، الحقيقيّة، من حيث إنّها نقيض اليابسة؛ أنظر ٣-٦: ٨-٩.

١٠٤ أح ٢٦. ١٠٥ أح ١٢ي. ١٠٦ عب ٩: ١٢.

١٠٧ مثل هذا التأكيد مناقض لتأكيد سبق أوريجانس إليه في ٢-٣-٣، وأرسى فيه فكرة السقوط لدى القدّيسين الذين أدركوا السعادة. ولكنّ أوريجانس كان يتكلّم حين إذٍ كلام جدل، على محمل الافتراض وبسط الإمكانيّات.

١٠٨ النفوس المحصاة هي نفوس العُلويّين؛ أمّا سائر النفوس فرهن بها، وتمثّلها رمزيّاً النساء والأطفال. إنّ في شروحات أوريجانس الرمزيّة بعضاً من الاستعلاء يلقي به على كاهل الرجال إزاء النساء؛ إلاّ أنّه استعلاء رمزيّ، لأنّ أوريجانس نفسه يرى في نفوس بعض النساء سمات البطولة، وفي نفوس بعض الرجال تسكّعاً مقيتاً. فليس الأمر عنده، إذاً، مسألة الجنس بذاته، وإنّما مسألة نفوس. على كلّ حال، يبقى أنّ طريقته الرمزيّة تشكو شيئاً من العداء للجنس الضعيف.

١٠٩ عد ١؛ ٣؛ ٤؛ ٢٦.

الكتاب نساء: فهي ليست مدوّنة في الإحصاء الذي أمر الربّ به؛ فقد أحصي الذين يُدعَون رجالاً وحدهم. وفي ذلك دليل على أنّ النفوس الأنثويّة ليس في وسعها أن تُحْصى بمفردها، وإنّما هي مُدرَجة في النفوس المدعوّة رجالاً. وفي هذا الإحصاء القدسيّ، يحتلّ المقامَ الأوّل أولئك الذين هم على أهبة الخوض في معارك إسرائيل، والذين يقدرون أن يقارعوا تلك القوّات المعادية واللدودة التي أخضعها الآب لابنه الجالس إلى يمينه[١١٠]، حتى يقضي على كلّ سلطان وقدرة. بمثل هذه الجحافل من الجنود التابعين له، الذين إذ يقاتلون في سبيل الله لا يرتبكون بترّهات الزمان[١١١]، يقضّ ممالك العدوّ. إنّهم قد تمنطقوا بتروس الإيمان[١١٢]، وشهروا نبال الحكمة؛ وعليهم قد تلألأت خوذة الرجاء في الخلاص؛ ودرع المحبّة يقي صدرهم الممتلئ من الله. هؤلاء هم الجنود المشار إليهم، على حدّ ما يلوحون لي، وبمثل هذا الإعداد قد أَعَدَّ الذين تلقّوا الأمر أنفسهم حتى يجري إحصاؤهم. ولكنّ بينهم من قيل فيهم إنّ شعر رأسهم محصى[١١٣]، فهؤلاء جُعِلوا أعظم شأناً وكمالاً. وأمّا الذين اقتُصّ منهم لأجل آثامهم، فسقطت أجسادهم في البريّة، فيبدون أنّهم يرمزون إلى أولئك الذين أحرزوا أشواطاً تُمْتَدح، لكنّهم لم يتمكّنوا من المثابرة في الكمال لأسباب شتّى؛ فإمّا لاغتياب، وإمّا لعبادة الوثن، وإمّا للزنى، كما يقول الكتاب[١١٤]، وإمّا لداعٍ آخر لا يُجاز للعقل أن يتصوّره.

ولكن، دونك ناحية لست أعتقد بخلوّها من الإبهام: فإنّ أناساً لهم ماشية وقطعان من البهائم سبقوا آخرين إلى مناطق جيّدة للمرعى وطعام البهائم، فاستولوا عليها إذ كان جيش الإسرائيليّين قد اكتسحها بالحرب ونادى بها أراضي له[١١٥]. فقد ناشدوا موسى من أجلها، واعتزلوه بها عند الجهة الأخرى من مياه الأردن[١١٦]، فأقصوا بهذا

---

١١٠ أف ١: ٢٠، ٢٢؛ ١كو ١٥: ٢٧، ٢٤.
١١١ ٢ تيم ٢: ٤.
١١٢ في هذا السطر وما يليه يعمد أوريجانس إلى الاستشهاد بآيات من بولس (أف ٦: ١٦؛ ١تس ٥: ٨)، لاقت رواجاً كبيراً في حقبة الآباء، نظراً إلى مطابقتها الشديدة لزيّ ذلك العصر.
١١٣ متى ١٠: ٣٠. راجع ٢-١١-٥.
١١٤ راجع عد ١١؛ ١٤؛ ١٧؛ ٢١؛ خر ٣٢؛ عد ٢٥.
١١٥ عد ٣٢.
١١٦ كأني بأوريجانس هنا يقول إنّ الذين نزلوا شرقيّ الأردنّ هم الأبكار، إسرائيل، الذين قد ثقلت على مناكبهم أوزارهم لشدّة الطبيعة الحيوانيّة التي يقيمون فيها، فلبثوا إذاً خارج أرض الموعد. أمّا إخوانهم الذين يصغرونهم فقد تمكّنوا من عبور النهر، وهم المسيحيّون. هؤلاء سيجدون لهم أفضل المجالس في ملكوت السماوات، لأنّهم قبلوا بأبخس الميراث وهم على الأرض.

أنفسهم عن حيازة الأرض المقدّسة. إنّ في وسع هذا الأردنّ أن يُعتبَر[١١٧] كالنهر الذي يروي النفوس العطشى والأذهان القائمة على ضفافه، ويفيض عليها من حيث كونه رمزاً لما في السماوات[١١٨]. وفي هذا الخصوص، لا يبدو سماع موسى من لدن الله ما جاء ذكره في ناموس الأحبار أمراً لا جدوى فيه، وإنّما أن يكون الشعب قد أمسى، في تثنية الاشتراع[١١٩]، مستمعاً لموسى، وأن يكون قد تعلّم منه ما لم يقوَ على سماعه من لدن الله[١٢٠]. لهذا السبب، نال تثنية الاشتراع اسم الناموس الثاني. قد يخال البعض أنّ التشريع الثاني سُنَّ[١٢١]، كما يبدو، بعد أن انقضى الأوّل الذي أُعطِيَ بموسى[١٢٢]، فعهد به موسى نفسه إلى يشوع، خَلَفه، الذي يرمز – كما يُظنّ – إلى مخلّصنا. إنّ ناموس هذا الأخير الثاني، أي رسوم الإنجيل، تسير بالأمور جميعها حتى كمالها.

٤-٣-١٣ (٢٥) تثنية الاشتراع صورة الإنجيل السرمديّ

ينبغي علينا أن نرى هل ما يلي لم يُشَر إليه بذلك: كما يَسُنُّ تثنية الاشتراع قانوناً أجلى وأدقّ من سابقه الذي جرى وضعه أولاً، كذلك الأمر بالنسبة إلى مجيء المخلّص الذي أنجزه بِضَعَةٍ، عندما اتّخذ صورة عبد[١٢٣]، فإنّ مجيئاً ثانياً أبهر وأمجد في مجد الآب مُنَوَّهٌ به، فتتمّ حين إذٍ الصورة التي يرسمها تثنية الاشتراع، حينما يحيا القدّيسون جميعاً في ملكوت السماوات بمقتضى سُنَن الإنجيل السرمديّ[١٢٤]. وكما[١٢٥] حقّق بمجيئه

---

١١٧ بناءً على اشتقاق اللفظ، الذي يعني «الهابط، المنحدر»، يرى أوريجانس في الأردنّ صورة عن المسيح المتجسّد، «الذي اتّضع لضعتنا». وابتداءً من هذا الموضع، ينكفئ أوريجانس في شروحه نحو خطّ أفقيّ.

١١٨ عب ٨: ٥. ١١٩ تث ٥ي.

١٢٠ إنّ مجرّد صياغة الشريعة مضاعفةً كافٍ لكي يجد أوريجانس فيه رمزاً للانتقال من الناموس العتيق إلى الجديد، ناموس السيّد المسيح، وحتى يفيد منه كذلك في التعبير عن فكرة الخلافة التي سلّم بها موسى مقاليد الحكم ليشوع بن ناباط، بحسب نصّ السبعينيّة، وهو صورة المسيح التقليديّة. فأوريجانس ينوّه هنا، في ٤-٣-١٢، بهذه التفاسير حتى يتمكّن من العبور إلى تفسيره الخاصّ به بدءاً من ٤-٣-١٣.

١٢١ تث ٣١. ١٢٢ يو ١: ١٧. ١٢٣ في ٢: ٧.

١٢٤ رؤ ١٤: ٦. عبر الإنجيل السرمديّ يطلّ أوريجانس على القارئ بتفسير خاصّ به يضعه لكي يوضح العلاقة بين سنّ الشريعة الأولى وسنّها كشريعة مرّة ثانية. ففي المرّة الأولى، الشريعة رمز لمجيء المسيح بالجسد، أي رمز للإنجيل الوقتيّ. أمّا في المرّة الثانية فالشريعة أمست رمزاً لاكتمال ما بقي غامضاً ومنقوصاً إذ جاء المسيح في الجسد؛ وهذا الاكتمال يجري حينما يعود المسيح ثانية في مجده، فيحيا القدّيسون آن ذاك على مقتضى شريعة الإنجيل السرمديّ. أنظر ٣-٦-٨؛ ٤-٢-٤. وعليه، فالمجيء الأول ذو غرضين: غرض تحقيق الناموس الذي هو ظلّ، وغرض إبداء صورة المستقبلات التي ستجد ملء تحقيقها عند المجيء الثاني.

١٢٥ لدى إيرونيمس مقطع لم يرد في نصّ روفينس، ربّما سهواً، في هذا الموضع من العرض، هذا مطلعه الذي

إلى هذه الدنيا الناموس الذي كان يحوز ظلّ الخيرات المستقبليّة[١٢٦]، هكذا سَيُنجِز في ذلك المجيء المجيد ظلّ هذا المجيء، ويسير به إلى كماله. وفي هذا يقول النبيّ عنه: **روح وجهنا، المسيح الربّ، الذي قلنا إنّا في ظلّه نحيا بين الأمم**[١٢٧]، لأنّه سوف ينتقل بالقدّيسين جميعاً انتقالاً أشدّ وقاراً من الإنجيل الزمنيّ إلى الإنجيل السرمديّ[١٢٨]، حسب الاسم الذي يغدقه يوحنّا عليه في الرؤيا.

٤-٣-١٤ (٢٦) العجز عن البلوغ إلى معرفة الأمور الإلهيّة معرفة تامّة

حَسْبُنا، في هذا كلّه، أن نوائم بين إدراكنا وقاعدة التقوى[١٢٩]، فنعتقد في أمر الروح القدس بأنّ كلمته غير منشأة عن تنميق الخطابات ذات الصلة بالهشاشة البشريّة[١٣٠]،

جعله إيرونيمس له: «وبعد أن يقول على حسب ما في رؤيا يوحنّا إنّ الإنجيل السرمديّ، أعني به الإنجيل الذي سيكون في السماوات، يفوق جدّاً إنجيلنا هذا، وإنّ تبليغ المسيح يفوق أسرار الناموس العتيق، يضيف خاتماً – إنّ مجرّد التفكير بهذا كفر! – أنّ المسيح سوف يكابد الآلام بعد، في الفضاء والأماكن العلويّة، من أجل خلاص الشياطين. ومع كونه لم يتفوّه بهذا، إنّما يجب فهمه كنتيجة: فكما صار إنساناً لأجل البشر كيما يعتق البشر، كذلك المسيح سوف يضحي ما هم عليه الذين سيأتي ليعتقهم، من أجل خلاص الشياطين. ولئلاً يُظَنَّ بنا أنّنا نثبت هذا من بنات أفكارنا، يجب علينا أن نورد كلامه».

ويأتي إيرونيمس بعد هذا بالاستشهاد الآتي: «وكما حقّق ظلّ الشريعة عبر ظلّ الإنجيل، كذلك يجب علينا أن نبحث باجتهاد فائق، ما دامت كلّ شريعة صورة مراسيم سماويّة وظلاً لها، هل نفهم بهذا فهماً حسناً أنّ الشريعة السماويّة نفسها والمراسيم لا تحوز على ملء العبادة في العلاء، بل أنّها تفتقر إلى حقيقة الإنجيل الذي نراه يُدعى الإنجيل السرمديّ، في رؤيا يوحنا، مقارنةً بالطبع مع إنجيلنا هذا، الوقتيّ، والمُنذَر به في عالم وقرن لا يلبثان أن يزولا. وإن شئنا أيضاً أن نوغل ببحثنا حتى عذابات الربّ والمخلّص، رغم أنّه من التجاسر والمجازفة أن نبحث في السماء عن عذابات له، فإن وجدت أرواح فاسدة مع ذلك في المناطق السماويّة، وإن كنا لا نستحيي بأن نشهد لصليب الربّ لهلاك الذين أهلكهم بعذاباته، فلِمَ نخشى أيضاً من أن نفكّر بشيء مماثل في الأماكن العلويّة، لدى منتهى الدهور، كي تخلص الأمم جميعها أينما وُجِدت، بعذاباته؟».

١٢٦ عب ١٠: ١.

١٢٧ مرا ٤: ٢٠.

١٢٨ رؤ ١٤: ٦.

١٢٩ يعود أوريجانس إلى مأوى العقيدة الموروثة بالإيمان، أميناً للتقليد الكنسيّ، ويكبح على هذا المنوال جماح الكفر وهياج العقل، بتواضع مثاليّ؛ أنظر في هذا ١-٦-١؛ ١-٨-٤؛ ٢-٢-٢؛ ٢-٣-٧؛ ٢-٨-٥؛ ٢-٩-٥ إلخ.

١٣٠ ٤-١-٧. يجهد أوريجانس نفسه لكي يميّز بين فحوى الكتاب والقالب الذي يظهر فيه، بين المعنى والمبنى، لعلّه يتصدّى لتحدّيات الوثن، بل لعددٍ غفير من المسيحيّين المتعلّمين الذين كانوا يحسبون أنّه غير لائق بالكتاب إعراضه عن أصول البلاغة.

بل إنّ كنز المعاني الإلهيّة منطوٍ ومحشور في الإناء الهشّ للحرف الخسيس[١٣١]، كما هو مكتوب: **إنّ مجد الملك كلّه في الداخل**[١٣٢]. ولكن، إن دفع بأحدٍ فضولُهُ فاستَفْسَرَنا عن التفاصيل فليأتِ ويُصغيَ معنا إلى بولس الرسول، كيف يقنط من البلوغ إلى أعماق الحكمة الإلهيّة والمعرفة الإلهيّة، متفحّصاً إيّاها بعون الروح القدس الذي يسبر حتّى أعماقَ اللّه[١٣٣]، وفاقداً قدرته على إدراكها والنيل منها، فيتعجّب منذهلاً: **يا لعمق غنى الحكمة ومعرفة اللّه**[١٣٤]! أمّا مدى قنوطه في خضمّ عجبه هذا فنعلم عنه من هذه الأقوال: **ما أبعد أحكام اللّه عن التنقيب، وطرقه عن الاستقصاء**[١٣٥]! إنّه لم يَقُل، في الواقع، إنّه يعسر التنقيب عن أحكام اللّه، بل إنّ المرء ليعجز عن ذلك قطّ. ولم يقل كذلك إنّه يعسر استقصاء طرقه، بل إنّه في غير وسع امرئ القيام بذلك. في الوسع، بلا مراء، التقدّم في هذا الفحص، وفي الإمكان الإفلاح فيه من خلال الجدّ الحثيث على نحو مطّرد، بنعمة اللّه التي تنير الإدراك[١٣٦]، إلاّ أنّه غير ممكن البلوغ إلى منتهى البحث بلوغاً تامّاً. بل ليس في مستطاع أيّ إدراك مبروء أن يبلغ إلى معرفة مطلقة، ولكنّه ما إن يعثر على بعض ما يبحث عنه يشاهد بعضاً آخر مما يقتضي البحث[١٣٧]. وإذا أدرك شيئاً منه سوف يشاهد الكثير الكثير ممّا يقتضي البحث أيضاً. لذلك، يقول سليمان الحكيم وهو يتأمّل بحكمته في طبيعة الأشياء: **قلت: سأكون حكيماً. فابتعدت تلك الحكمة مني أكثر مما في ذي قبلُ**[١٣٨]. وإشعيا إذ يعرف أنّ طبيعته القابلة الموت لا تقدر أن تجد بدايات الأمور، ولا تلك الطبائع التي جُبلَت وخُلِقَت مع كونها أشدّ ألوهة من طبيعة البشر، فإذ يعرف أنّ أيّاً من تلك جميعها ليس في مقدوره أن يجد لا البداية ولا النهاية، يقول: **أخبروا ما كان من ذي قبل فنعرف**

---

١٣١ ٢كو ٤ : ٧.

١٣٢ مز ٤٤ : ١٤. لقد أصلح أوريجانس من عبارة المزمور حتى يناسب موضوعه، لأنّ المزمور يتحدّث عن بنت الملك، لا عن الملك.

١٣٣ ١كو ٢ : ١٠.

١٣٤ رو ١١ : ٣٣.

١٣٥ رو ١١ : ٣٣.

١٣٦ أف ١ : ١٨. بالرغم مما يقوله، للإنسان طاقة محدودة على علم الوقائع الإلهيّة؛ أنظر ٢-٦-١. بل إنّ من الأسرار ما يبقى علمه غامضاً تمام الغموض.

١٣٧ حول طابع هذا البحث المتّسع والشاسع، أنظر ما يقوله في ٢-٣-٧.

١٣٨ جا ٧ : ٢٣ي.

أنّكم آلهة؛ وأذيعوا ما يكون في خاتمة المطاف فنرى أنّكم آلهة[١٣٩]. فإنّ فقيهاً عبرانيّاً[١٤٠] أفتى في ذلك قائلاً: ما من أحد يمكنه أن يدرك ما البداية وما النهاية، ما خلا واحداً وهو الربّ يسوع المسيح والروح القدس. لذا، كان إشعيا يقول بقالب رؤيويّ إنّ كلا السيرافين وحدهما يحجبان بجناحين وجه اللّه، وبجناحين قدميه، وبجناحين يطيران وهما يصرخان الواحد نحو الآخر: **قدّوس! قدّوس! قدّوس! الربّ صباوت، الأرض كلّها مملوءة من مجدك**[١٤١]! وبما أنّ السيرافين وحدهما يبسطان أجنحتهما على وجه اللّه وقدميه، يجب علينا أن نجسر فنشدّد على أنّه ليس في وسع جيوش الملائكة القدّيسين، ولا العروش القدّوسة، ولا السيادات، ولا الرئاسات، ولا القوّات[١٤٢]، أن تعرف معرفة كليّة بداية كلّ شيء ونهاية المسكونة. إلاّ أنّه يتحتّم علينا أن نفهم أنّ هذه الأرواح القدّوسة وهذه القوّات المذكورة هنا قريبة من تلك البدايات، وتلمح منها ما لا يقوى الآخرون عليه. ومع هذا، مهما يكن ما عَلِمَتْه هذه القوّات بشأن وحي ابن اللّه أو الروح القدس[١٤٣]، ومهما يكن مقدار المعارف التي حصلت عليها، وهي أعظم بلا ريبة لدى القوّات العلويّة منها لدى السفليّة، إلاّ أنّه يمتنع عليها أن تفهم كلّ شيء، إذ قد كُتِب: **إنّ النصيب الأعظم من أعمال اللّه يبقى في الخفاء**[١٤٤].

لهذا عينه، حبّذا أن يتوق كلّ إنسان على قدر طاقته إلى ما هو أمامه، ناسياً ما وراءه[١٤٥]، سواء في هذا أفضل الأعمال أم فهم أشحذ وإدراك أيضاً، بيسوع المسيح مخلّصنا الذي له المجد إلى الدهور[١٤٦].

٤-٣-١٥ (٢٧) الإعراض عن الألفاظ لصالح معانيها

كلّ مَن يعبأ بالحقيقة[١٤٧] ليس عليه قطّ حرج من أن يُعنى بالكلمات والألفاظ،

---

١٣٩ إش ٤١: ٢٢ي.

١٤٠ يريد به نصرانيّاً، أي مسيحيّاً من أصول يهوديّة، فإنّ شروحه مسيحيّة. يعيد أوريجانس هنا على مسامع قارئه ما سبق فأعلنه في ١-٣-٤؛ إلاّ أنّه يتوسّع جدّاً فيه، في هذا الموضع.

١٤١ إش ٦: ٢ي.

١٤٢ لو ٢: ١٣؛ كول ١: ١٦.

١٤٣ متى ١١: ٢٧؛ ١كو ٢: ١٠.

١٤٤ سي ١٦: ٢١.

١٤٥ في ٣: ١٤.

١٤٦ تطرح هذه المجدلة معضلة، لأنّها لا تختتم بالحقيقة المقالة؛ فالفقرة التالية تعالج شأن العادمي الأجساد، على حسب التصميم العام. أنظر المجدلة أيضاً في ٣-٥-٨، وفي ٤-١-٧.

١٤٧ ١تيم ١: ٤.

لأنّ لها في كلّ أمّة استخداماً مبايناً[١٤٨]؛ بل عليه أن يعير انتباهاً إلى ما يُكنى عنه، لا إلى ما يُكنى به، أي الألفاظ، عندما يجيء الكلام على أمور غاية في رفعتها وصعوبتها[١٤٩] خصوصاً، كما عندما يتطارح امرؤ السؤال، مثلاً، حول جوهرٍ لعلّه يوجد بدون لون، ولا صورة، ولا مَلْمَس، ولا كِبَرٍ يمكن أن يُلحِقَه به إنسان، جوهرٍ يستطيع الإدراكُ وحده أن يَعقِلَه، ويسمّيه كلّ أحد حسب هواه. فالإغريق دعوه عادم الجسم، فيما أسمته الأسفار الإلهيّة لا يُرى[١٥٠]، ما دام الرسول يثبت أنّ الله لا يُرى: فهو يقول، بالواقع، إنّ المسيح صورة اللّه الذي لا يُرى[١٥١]. ولكنّه يقول كذلك إنّ كلّ شيء خُلِق بالمسيح، ما يُرى وما لا يُرى. فهو يقيم بذلك أنّ بين المبروءات جواهر لا تُرى بحسب ذات طبيعتها. إلاّ أنّ هذه الأخيرة، مع كونها بلا جسم، تلتحف بأجسام[١٥٢] رغم أنّها تسمو على الطبيعة الجسميّة. أمّا جوهر الثالوث، مبدأ الموجودات كلّها وعلّتها، التي إنّما توجد فيه وبه[١٥٣]، فيجب الاعتقاد به أنّه بلا جسم، ولا هو في جسم، بل أنّه مجرّد تجرّداً تامّاً عن الجسم[١٥٤].

أوجزنا كلامنا في هذا كلّه على سبيل الاستطراد، وانزلقنا فيه من جرى تتابع المعالجة المنطقيّ؛ وحَسْبُ هذا الأمر دلالة على أنّ ثمّة وقائع لا يمكن شرح معناها شرحاً مطابقاً بأيّ لفظِ لغةٍ بشريّة[١٥٥]، وإنّما تُثَبَّت بالأحرى بفعل بسيط من الإدراك، لا بالعبارات الدقيقة. ومن شأن هذه القاعدة أن تُرشِد فهم الكتب الإلهيّة، لإحلال ما يرد فيها لا على حسب ركاكة الأسلوب، وإنّما على وفق ألوهيّة الروح القدس الذي ألهم تدوينها[١٥٦].

---

١٤٨ ولكنّ أوريجانس يعدّ أن بين الاسم والمسمّى علاقة متينة: فالاسم يحمل سمات تدلّ على المسمّى. بل إنّ طريقته في التفسير تقيم اعتباراً لاشتقاق الألفاظ، فتستخرَج منها معاني لفظيّة هي بمثابة صورة للمعاني الروحيّة.

١٤٩ لا يكترث أوريجانس قطّ لفنّ البلاغة، البيان والبديع في الأسلوب.

١٥٠ أنظر بشأن التماثل بين ما لا يُرى وما لا جسم له المقدّمة التي وضعها أوريجانس لكتابه الأول في **المبادئ**، النقطتين ٨ و ٩؛ وأيضاً ١-٧-١. كذلك، لدى أوريجانس فَرْقٌ بين انعدام الأجسام على نحو ضيّق في المعنى، وانعدامها على نحوٍ واسع فيه. فإنّ انعدام الأجسام، حسب هذا المعنى الثاني، يلحق بالكائنات الفضائيّة واللطيفة.

١٥١ كول ١: ١٥ي.

١٥٢ ١-٧-١؛ ٢-٢-٢؛ ٤-٤-١٠.

١٥٣ رو ١١: ٣٦.

١٥٤ ١-٦-٤؛ ٢-٢-٢.

١٥٥ ١كو ٢: ٤.

١٥٦ فيما يعزو أوريجانس الوحي إلى الثالوث في مواضع أخرى (٤-٢-٢؛ ٤-٢-٧)، نراه يخصّ به هنا الروح القدس، حسب التقليد (أنظر مقدّمة الكتاب الأول).

إجمال حول الآب والابن والروح القدس وسائر ما تمّ الخوض فيه أعلاه* (٤ : ٤)

٤-٤-١ (٢٨) الابن مولود من الآب ولادة روحيّة منذ قبل الكون

دنا الوقت الذي نجمل فيه على سبيل التذكّر كلّ نقطة ممّا خضنا فيه على حدة،

---

* قد يُخيَّل للقارئ أنّ أوريجانس تطلّع في ختام مؤلّفه هذا إلى إنشاء فصل يوجز فيه القول في موضوع ما تعرّض له من معضلات، هي في نظره **مبادئ** علم الكلام وخطاب الحكمة على المستوى البشريّ. وفي واقع الأمر أنّ أوريجانس أضفى على الفصل الأخير مسحة من هذا القبيل، إذ جعل له عنوانا «إجمال». ولكنّه لا يوجز فيه القول، بل يرجع بلمحة خاطفة إلى **المبادئ** الأساسيّة التي بسط مضامينها على امتداد الأبحاث التي أجراها، ويُعمِل فيها ثانية مبضع الفاحص علّه يدقّق في تعابيرها، ويشدّد على رؤوس البراهين التي تنطوي عليها، حتى إنّه يناسب عملَه هذا توصيفاً تعبير «عَوْدٌ على بَدْء». وبالفعل، ينكبّ أوريجانس في هذه الصفحات الأخيرة على المسائل التي طرحها، ثمّ خاض غمارها مرّتين، سواء في القسم الممتدّ بين ١-١ و ٢-٣، أو في القسم الآخر الممتدّ بين ٢-٤ و ٣-٦. إنّ مواضيع الثالوث الإلهيّ، والكائنات العاقلة، والعالم المبروء هي **المبادئ** التي يدور نقاشه حولها. ولكنّه يبدّل في ترتيبها عندما يعالجها في هذا الفصل الأخير، إذ يتناول مسألة العالم بعد الكلام على الثالوث المقدّس.
في القسم الأول، إذاً، يخوض أوريجانس في قضيّة الثالوث الشائكة، فينفي ابتداءً ولادةَ الابن من الآب على الطريقة البشريّة، إذ لا شيء من هذا في العقيدة القويمة، كما أنّ هذه الولادة الفائقة العقل والطبيعة ينتفي عنها قسمة في الجوهر بين الوالد والمولود منه. إنّها ولادة منذ الأزل؛ لذا، لا يطابق الحديث عنها بتعابير زمنيّة محاولة تفسيرها (٤-٤-١). كذلك، ألوهيّة الابن، بما أنّها تامّة وكاملة فلا مكان يحصرها، بحيث إنّ الكلمة أهل لأن يوجد في كلّ إنسان يصيب قدراً من القداسة سامياً (٤-٤-٢). من ناحية أخرى، للكلمة والروح القدس شركة مع الآب في الخلق، ولم يكن التجسّد يوماً ليعني انقطاع الكلمة عن الوجود في غير يسوع، إذ لا تُحصَر الطبيعة الإلهيّة، ولا تتجزّأ (٤-٤-٣). ولم يكن الكلمة أيضاً ليتّحد في جسد يسوع وحسب، بل في نفسه أيضاً، حتى إنّها قد تنقّت من كلّ إثم وَوُجِدَت بلا عيب عندما حلّ يسوع في الجسد. وهي، من هذا الوجه، مثال به يجد المؤمنون قدوة لحياتهم فيصبحون جميعهم واحداً به (٤-٤-٤). إنّ الاشتراك في ابن اللّه، أي في حياته، على مثاله، يجعل منّا أبناء، ويغدق علينا ألقاب الابن؛ ذلك بأنّ الشركة مع أحد الأقانيم المقدّسة شركة أيضاً مع سائر الأقانيم. وما يصحّ قوله في شأن البشر هنا يستوي أيضاً لدى الكلام على الملائكة.
في القسم الثاني: يتطرّق أوريجانس إلى مسائل العالم المرئيّ، ويولي المادّة انتباهاً مميّزاً (٤-٤-٥). فاللفظ لا يظهر في أسفار الكتاب، إلاّ أنّه يمكن بناء بعض التعليم في هذا المضمار. ويبسط أوريجانس نظرته إلى

بعد أن جُلْنا على قدر طاقتنا في ما جرى قوله أعلاه، فَنَرجِع أوّل ما نرجع إليه إلى الآب والابن والروح القدس. فاللّه الآب إذ إنّه لا يُرى وغير منفصل عن ابنه، لم يلد الابنَ ولادة النِفاس[1] كما يتهيّأ لبعضهم. فلو كان الابن، بالحقيقة، نِفاسًا من الآب

المادّة مقتبساً عن الرواقيّين تحديدهم لها: إنّها مكوِّن لا شكل له، قادر أن يحمل سمات متنوّعة، فيظهر بالتالي وفق أشكال مختلفة (٤-٤-٦). ولكنّ واقع الحال أنّ المادّة لا تنفصل عن سماتها؛ إنّ قدرة الإدراك على التجريد تفرّق بينها. لهذا السبب عينه، ادّعى بعضهم أنّ المادّة واحدة وسماتها، بل أنّها لا وجود لها إلاّ في سماتها، فاجتازوا بادّعائهم هذا الرأي السائد في أيامهم والقائل بخلق المادّة. ولكنّ المادّة غير سماتها، كما الإنسان غير أفعاله المتغيّرة حسب الظروف (٤-٤-٧). ويلجأ أوريجانس إلى الكتاب بحثاً عن دعم لموقفه. فاللّه قد برأ الخلائق بأعداد معدودة كي تستطيع أن تتلقى إيحاءاته لها وإحساناته، وكي تتمكّن من معرفته كما ينبغي. ثمّ، لا يلبث أن يتطرّق إلى مسألة طالما خاض فيها عبر الكتاب: القيام في أجسام، هل هو عنصر أساسيّ من العناصر التي تتكوّن منها الخليقة، وعلامة على حالها العرضيّة والمتغيّرة؟ أم هو مرتبط بحال الخطيئة التي تقع فيها الخلائق العاقلة، ولكنّه سيتلاشى متى تلاشت الخطيئة، مع أنّه قد تظهر الحاجة إليه ثانية إذا حدثت سقطة أخرى؟ (٤-٤-٨).

في الختام، يدنو أوريجانس من مسألة حديثة لم يسبق له أنّه خاض غمار مناقشتها؛ إنّها مسألة خلود الخليقة العاقلة. فيبرهن على صحّتها عبر حجّتين تستندان كلتاهما إلى فكرة الشركة. يقول أوريجانس إنّ للنفس البشريّة شركة مع الوقائع المدركة والإلهيّة نفسها التي تتمتّع بها القوّات الملائكيّة، فهي لا تموت كما تلك. كذلك، إذ للنفوس ما للملائكة من صلة بطبيعة الثالوث الإلهيّة، وتشترك معها بجُزَيء بسيط من مسعاها، فهي جميعاً إذاً ذات علاقة بموضوع عدم الفساد وعدم الموت. هذا الأمر لا ينفي قطعاً أنّ في هذا الخلود درجات متفاوتة. ولكنّ الخطيئة لا تستطيع قطّ أن تلغي إلغاءً شركةَ النفس البشريّة في حياة اللّه (٤-٤-٩). أمّا الزعم بأنّ الفساد سينزل بنفس الإنسان فإنّما تجديف على ابن اللّه، الذي هو صورة اللّه، وقد خلق البشر كلّهم على صورته تلك. ليس الجسد حاملاً هذه الصورة، بل الفضائل التي تزدان بها النفس. هذه الفضائل ثابتة في اللّه، لا تتبدّل، ومتغيّرة في النفس البشريّة إذ قد تتقدّم بها إلى الأمام، أو ترجع بها على أعقابها. إنّها أساس قربى الإنسان مع خالقه، بل هي الطاقة التي يحوز عليها لكي يخطو بها من الوقائع المحسوسة إلى تلك غير المحسوسة، المدعوّة روحيّة، فيكتسب معرفة صافية هي في اللّه معرفة كليّة. إنّ ذلك الإنسان يغدو ذا حسّ روحيّ مرهف شبيه بالأحاسيس التي تمتلكها الأجساد (٤-٤-١٠).

[1] ورد اللفظ في ١-٢-٦. إنّ المعنى الذي يتوسّله أوريجانس عبر هذه الكلمة الولادة على الطريقة البشريّة، حيث يلازم فعلَ الولادة انقسامٌ بين الوالد والمولود منه، فانفصالٌ على التوالي. وإذا حصل الأمر في اللّه دلّ على مكوثه في الجسم، وعلى انفصال الابن عن الآب، لا على بقائه فيه بعد الولادة. أمّا الرغبة في استبدال لفظ «نفاس» بلفظ «صدور» فلا تفيد كثيراً، لما لهذا اللفظ من دلائل فلسفيّة ولاهوتيّة غير مؤاتية. فإنّه يشير إلى ولادة لم تتمّ بفعل حرّ من قبل الوالد، وكأني بها حصيلة مسيرة مستقلّة لا قِبَل لإرادته بأن تسود عليها. علاوةً على هذا، ليس معنى الصدور ما يتصدّى أوريجانس له في مقالته هذه، بل معنى الإقامة في جسم بالنسبة إلى اللّه الآب، وابنه يسوع المسيح.

من ناحية أخرى، يشتمل لفظ «النفاس» على انقسام أولاً بين الآب الوالد، والابن المولود منه، وعلى انفصال ثانياً بينهما. هذان الانقسام والانفصال سمتان حتميّتان في كلّ ولادة. لذا، حقيق بأوريجانس أن يبادر إلى نفيهما

يتحتّم على الوالد والمولود كليهما أن يلبثا في جسد، ما دام لفظ نفاس يعبّر عن إقامة نسل شبيه بطريقة الحيوانات، أو الأنام، المعتادة لأجل الإنجاب. إنّنا لا نقول قول بعض المنشقّين، إذاً، بأنّ جزءاً من جوهر اللّه انقلب ابناً[٢]، أو بأنّ الابن قد جاء به الآبُ العالمَ من العدم[٣]، أي من خارج جوهره[٤]، بحيث إنّه وُجدت برهة لم يكن فيها موجوداً. ولكنّنا نقول آنفين من كلّ مدلول جسديّ بأنّ الكلمة والحكمة وُلد من الآب الذي لا يُرى ولا جسم له، بدون أيّ شهوة جسديّة، كما تنبثق الإرادة من الإدراك[٥]، معرضين هكذا عن كلّ معنى جسديّ. إنّه لن يبدو عبثاً اعتقادنا بأنّ الابن إذ يُدعى ابن المحبّة هو ابن الإرادة كذلك. ولكنّ يوحنّا يشير إلى أنّ اللّه هو أيضاً نور[٦]، ويبيّن بولس أنّ الابن هو ضياء النور الأزليّ[٧]. فكما لم يَسَع النور قطّ أن يوجد بدون ضيائه، كذلك الابن لا يسع أحداً أن يُدرِكه بدون الآب، هو الذي يُدعى ختم جوهره وتعبيره

عن الآب ما إن ينشئ يتكلّم على المسألة في خطابه. إنّه يقوم بهذا، بالفعل، فيصف الآب بأنّه «لا يُرى، وغير منفصل عن ابنه...». لا يذكر أوريجانس أنّ الآب «غير منقسم»، بل «لا يُرى»؛ فلمَ هذا؟ في الحقيقة، هناك، هفوة ارتكبها روفينس سهواً وهو ينقل عن اليونانيّة كلام أوريجانس، ثمّ عدّها نصّاً أصيلاً عندما كرّر استعمالها. ففي نصّ حفظه لنا مرسيلس أسقف أنقيرة يرد هذا المقطع عينه باليونانيّة، وفيه أنّ الآب αδιαιρετος، غير منقسم. يقابل هذه اللفظة باللاتينيّة المفردةُ indivisibilis، وتعني المفهوم السابق نفسه. بيد أنّ روفينس كتب invisibilis، أي «لا يُرى»، تحت أثر يو ١٤ :٨؛ ١ :١٨. إلاّ أننا نعتقد أنّ هذه الهفوة لم تكن لتقع على يد روفينس وهو ينقل إلى اللاتينيّة نصّ أوريجانس اليونانيّ، لأنّ الخطأ الذي حصل قد تمّ ضمن اللغة الواحدة، أي اللاتينيّة، لا في الانتقال من اليونانيّة إلى اللاتينيّة. لهذا، فإمّا وقع الغلط على يد روفينس وهو يحرّر نصّه ثانية عن نصّ أوليّ، وإمّا قد وقع على يد ناسخ.

٢ هذا ما تنادي به بدعة المدعوّ فالنتينس.

٣ إنّ خلق الابن من العدم عقيدة المدعوّ باسيليوس، أحد أعلام الغنوصيّة. ولكنّ العبارة مكسوّة بنفحة مضادّة لبدعة أريوس الذي لم يخرج على الملا بتعاليمه في أيام أوريجانس. لذا، يغلب الاعتقاد بأنّ روفينس أعمل يده في صياغة الجملة، لكي يصدّ الآريوسيّين عن مزاعمهم، مفيداً من سعي أوريجانس لكي يصدّ الغنوصيّة عن تبجّحاتها.

٤ لو كانت العبارة إنشاء روفينس اتّضح لنا معناها المعادي للأريوسيّة: فالابن مولود من جوهر الآب، وله جوهر الآب نفسه. أمّا إذا كانت إنشاء أوريجانس فإنّ المعنى يشوبه الالتباس، بسبب تشديد أوريجانس المتواتر على أنّ الابن حاضر في الآب، والآب كذلك في الابن، ولكنّهما متميّزان «بجوهرهما». فإنّ لفظ «الجوهر» عند أوريجانس لم يكن بعد قد نال توصيفه؛ إنّه والأقنوم لهما المدلول نفسه، ويُستَعان بهما على السواء لأجل الكلام على الشخص. لذلك، نعجب من قول أوريجانس هذا، لو قاله حقاً هنا!

٥ أنظر هذه الصورة المحبّذة عند أوريجانس لابتعادها عن كلّ تصوير جسديّ في ١-٢-٦؛ ١-٢-٩.

٦ ١يو ١ :٥.

٧ عب ١ :٣.

الناطق، وكلمته وحكمته. كيف يمكن القول، بالتالي، ببرهة لم يكن الابن فيها؟[٨] فهذا يعود بك إلى القول إنّه وُجِدَت برهة لم تكن فيها الحقيقة، ولا الحكمة، ولا الحياة، فيما جوهر الآب قائم في هذه الوجوه جميعاً أتمّ قيام. إنّها في غير وسعها أن تعزف عنه، بل لا يمكنها أن تفارق جوهره. ورغم القول بأنّها متعدّدة في نظر العقل، لكنّها واحدة بجوهرها[٩]، وفيها يكمن ملء الألوهة[١٠].

لا كلام زمانيّ ومكانيّ يلائم الكلام على اللّه

حريّ أن يؤخذ برويّةٍ[١١] بتأكيدنا أنّه ما من برهة قطّ لم يوجد الابن فيها. ذلك أنّ هذه الألفاظ عينها تحمل في طيّها معنى المفردة الزمنيّة: قطّ، برهة. إلاّ أنّه ينبغي الإصاخة إلى ما يقال عن الآب والابن والروح القدس منزّهاً عن كلّ زمن، وكلّ دهر، وكلّ أزليّة[١٢]؛ لأنّ الثالوث وحده يفوق كلّ معنى يمكن فهمه، لا زمنيّ وحسب بل أزليّ. فإنّ سائر الكائنات، ما خلا الثالوث، تقاس بالدهور والأزمان[١٣]. وعليه، لا أحد يعتقد أنّ ابن اللّه هذا محصور في موضع ما من حيث كونه الإله الكلمة الذي كان منذ البدء لدى اللّه[١٤]: لا من حيث إنّه الحكمة، ولا من حيث إنّه الحقّ، ولا من حيث إنّه الحياة، والبرّ، والتقديس، والفداء. ذلك بأنّ أسماء الابن هذه كلّها لا تحتاج إلى موضع لكي تقوم بعمل ما، أو لتأتي فعلاً؛ وإنّما يجب فهم كلّ منها كأنّه يمتّ بصلة إلى قدرته وفعله.

---

٨ عبارة صيغت لأجل استخدامها في الجدال الأريوسيّ، وردّ الاحتجاج القائل بأنّ الابن غير مساوٍ للآب في الجوهر. لقد سبق استعمالها في ١-٢-٩.

٩ حول وحدة جوهر المسيح وتعدّد صفاته، أو ألقابه، أنظر ١-٢-١.

١٠ كول ٢: ٩.

١١ لا مرية في أنّ الحيطة واجبة عند الكلام على اللاهوت، لأنّ التحديد الزمنيّ لا يوافق وصف الطبيعة الإلهيّة، التي لا يجوز مقاربتها إلاّ بمفهوم الأزليّة.

١٢ إذا كانت المفردتان «زمن» و«دهر» تحملان بعض الإشارة الوقتيّة المحدّدة، فلا تليقان بالثالوث، هل يرى أوريجانس في المفردة الأخرى «أزليّة» شيئاً من هذا القبيل؟ أما تراه يعمد هنا إلى أسلوب المبالغة لكي ينزع عن الألوهة أيّ شبه كلام يحدّه في الوصف، أو يحيط به في إسار المدارك البشريّة؟ هذا ما يتّضح، على كلّ حال، في ما يلي الجملة.

١٣ يبدأ الزمن بفعل الخلق ويحلّ في القياس عند الصيرورة. إنّ كلام أوريجانس هذا يشير إلى أنّ التمييز في الابن بين زمن كان فيه في الآب بدون فرادة شخصيّة. وزمن تالٍ ولد فيه فعُرِف كشخص، لا يستوي للوصف اللاهوتيّ المستقيم الرأي. وكان بعض الآباء المدافعين عن العقيدة قد قالوا بهذا.

١٤ يو ١: ١ي.

٤-٤-٢ (٢٩) الكلمة في كلّ مكان، وعلى أشكال متفرّقة

لو قال قائل إنّ الكلمة والحكمة كلتيهما تبدوان لابثتين في موضع، بوساطة الذين يشتركون[١٥] في كلمة اللّه، أو في حكمته، وحقّه وحياته، وجب علينا أن نجيب عنه بأنّ المسيح، لا بدع، كان يقيم من حيث إنّه الكلمة والحكمة وسائر الأسماء في بولس، فكان هذا يقول لأجل ذلك: **لعلّكم تبحثون عن برهان للذي يتكلّم فيّ، أي المسيح؟**[١٦] وأيضاً: **لست أنا حيّاً بعد، بل المسيح يحيا فيّ!**[١٧] هل يجوز، من ثمّ، الارتياب في أنّه كان أيضاً في بطرس ويوحنّا، وفي كلّ من القدّيسين، حينما كان في بولس، لا عند الماكثين على الأرض وحسب، بل عند الذين هم في السماوات؟ فإنّه هراء، بالحقيقة، أن يقال إنّ المسيح كان في بطرس وبولس، ولكنّه لم يوجد في ميخائيل رئيس الملائكة، أو في جبرائيل! وفي الوسع ثمّة أن يدرك المرء جليّاً أنّ ربوبيّة الابن لم تكن لتنحصر في موضع، وإلاّ كان يقيم في هذا فقط دون ذاك. ولكن، ما دام غير محصور في موضع على حسب عظمة الطبيعة غير الجسميّة[١٨]، فيجب أن يُفهَم أنّه لا يغرب أيضاً عن أحد. إنّ الفرق الوحيد الذي تجب ملاحظته أنّه لا يمكث على الشكل نفسه لدى الجميع، مع كونه مقيماً في كائنات مختلفة، في بطرس، أو بولس، أو ميخائيل، أو جبرائيل، على حدّ ما سبق لنا قوله. فهو يوجد بامتلاء أكبر، وجلال أعظم، وجلاء أبهر، لو صحّ القول، في رؤساء الملائكة ممّا في سائر الرجال القدّيسين[١٩]. إنّ هذا الأمر جليّ، وذلك أنّ القدّيسين جميعاً حينما يبلغون أسمى درجات الكمال، يُقال عنهم إنّهم يمسون مشابهين للملائكة[٢٠] ومعادلين لهم، على حسب كلام الإنجيل.

---

١٥ عب ٣: ١٤. أنظر في موضوع الشركة التي تحوزها الكائنات العاقلة مع العقل، والحكمة، والعدل الإلهيّ ١-٣-٦.

١٦ ٢كو ١٣: ٣.

١٧ غلا ٢: ٢٠.

١٨ إذ ليس في وسع الكلمة أنْ يُحصَر، أو يُحَدّ، فهو قادر أن يُشرِك فيه الكائنات بدون أن ينقص منه شيء.

١٩ إنّ الشركة مع المسيح على درجات متفاوتة، حسب استحقاقات كلّ واحد من الكائنات: أنظر ١-٣-٦؛ ٢-٦-٣. هذه هي الحال أيضاً بالنسبة إلى ألقابه، التي تدلّ على أشكال مختلفة من الوجود التي يتجلّى فيها الكلمة لسائر المخلوقات. إنّ بين الكلمة وكلّ من الخلائق علاقة شخصيّة، على مقدار الاستحقاق الذي تتحلّى به الخليقة في فترات وجودها المتعاقبة. وهذه العلاقة الشخصيّة، إذ تخبو أو تتوهّج وداً، تمسي فرصة لكي يبرز فيها الكلمة للخليقة على شكل مختلف.

٢٠ متى ٢٢: ٣٠؛ لو ٢٠: ٣٦. فإنّ أجسام القدّيسين التي أُقيمت من الفساد تشبه أجسام الملائكة.

لهذا السبب، من الواضح أنّ المسيح يتّخذ له شكلاً في كلّ واحد على مقتضى المقدار الذي تتيحه له فضائله.

٤-٤-٣ (٣٠) بالابن كُوِّنَتِ الخليقة

الآن إذ قد عدنا لبرهة إلى مسألة الثالوث، خليق بنا من ثمّ التذكير أيضاً بأنّه جاء في الابن[٢١] أنّ **كلاً به كُوِّن، ما في السماء وما على الأرض، ما يُرى وما لا يُرى، العروش، والسيادات، والسلاطين، والقوّات؛ به وفيه كُوِّن كلّ شيء؛ إنّه قبل الجميع، والأشياء جميعها توجد فيه، وهو الرأس**[٢٢]. إنّ ما يقوله يوحنّا في إنجيله يتّفق مع هذا، ألا وهو أنّ **كلّ شيء به كوّن، وبدونه لم يُكوَّن شيء**[٢٣]. وداود يقول إذ يذيع سرّ الثالوث بأكمله في خلقه الكون: **السماوات توطّدت بكلمة الربّ، وقوّتها بأسرها بروح فيه**[٢٤].

لا يحدّ التجسّدُ من ربوبيّة الابن

بعد هذا، نستذكر كما يليق بنا مجيء ابن اللّه الوحيد بالجسد، وتجسّده. لا يجدر بنا أن نفقه أنّ مجد ربوبيّته كلّه قد انحصر في تخوم جسمٍ غاية في صغره[٢٥]، بحيث إنّ كلمة اللّه بكاملها، وحكمته، وحقّه الذي هو جوهر، وحياته قد انتُزِعَت من الآب وأُجبِرَت أن تنحشر في حقارة هذا الجسد، فلا يمكن التفكير بأنّها عملت من بعد في أمكنة أخرى. بل إنّ الشهادة من شأنها أن تحتاط احتياطاً إزاء تفريطين اثنين: أن تخال، من جهة، أنّ بعضاً من الربوبيّة قد خلا في المسيح؛ وأن يساورها اعتقاد، من جهة أخرى، بأنّه حصل كأنّه انتزاع[٢٦] من جوهر الآب الكائن في كلّ مكان. ذلك بأنّ يوحنّا المعمدان يفصح عن شيء مشابه أيضاً حينما كان يخاطب الجموع ويسوعُ غائبٌ بالجسد: **في وسطكم** من لستم تعرفونه، قد أتى بعدي، وأنا لست بأهل أن أحلّ **سير حذائه**[٢٧]. لم يكن في وسعه أن يقول عن الذي كان غائباً في شأن حضوره بالجسد إنّه كان في

---

٢١ ١-٢-١٠؛ ١-٧-١؛ ٢-٦-١؛ ٢-٩-٤ إلخ.

٢٢ كول ١: ١٦ي.

٢٣ يو ١: ٣.

٢٤ مز ٣٢: ٦. أنظر في موضوع المزمور ٣٢: ٦ وتفسيره الثالوثيّ ١-٣-٧، الحاشية رقم ٣٣.

٢٥ ليست ربوبيّة السيّد المسيح، ألوهيّته كأقنوم من الأقانيم الثلاثة، محصورة بجسم بشريّ من خلال تجسّده؛ إنّ ناسوت السيّد المسيح طبيعة، وألوهيّته طبيعة أخرى.

٢٦ يريد به «انفصال» الابن عن الآب، من أجل التجسّد.

٢٧ يو ١: ٢٦ي.

وسطهم، فيما لم يكن ثمّة حاضراً بالجسد[٢٨]. وفي هذا دليل على أنّ ابن اللّه كان حاضراً حضوراً كاملاً في جسده، وحضوراً كاملاً في موضع آخر.

٤-٤-٤ (٣١) ليس في الابن انقسام

لا يجدر بنا الظنّ بأنّنا نقيم هكذا بأنه كان في المسيح جزء من ربوبيّة ابن اللّه، فيما الباقي لابث في موضع آخر، أو في كلّ مكان. فالذين في وسعهم أن يعتقدوا بمثل هذا يجهلون طبيعة الجوهر غير الهيوليّ، والذي لا يُرى. إنّه ليستحيل علينا الكلام على جزءٍ ما ليس هو بجسد، أو على أنّ فيه انقساماً. فإنّما هو في كلّ شيء، وعبر كلّ شيء، وفوق كلّ شيء[٢٩]، على النحو المشار إليه آنفاً[٣٠]، أي أنّه يُدرَك كأنّه الحكمة، والكلمة، والحياة، والحقّ. إنّ هذا الإدراك يقصي، بلا مراء، أن ينحصر في موضع. وإنّ ابن اللّه إذ شاء أن يكشف ذاته للبشر، وأن يحيا في وسطهم لأجل خلاص الجنس البشريّ، قد أخذ لا جسداً بشريّاً فقط، كما يحلو للبعض أن يتوهّموا، وإنّما نفساً[٣١] أيضاً شبيهة بأنفسنا من حيث طبيعتها، ولكنّها شبيهة به، هو الابن، من حيث قصدها وطاقتها، حتى إنّها لتقوى على إتمام مشيئات الكلمة والحكمة كلّها، ومقاصده[٣٢] بأسرها، إتماماً لا يعتوره خلل. فأن يكون قد حاز على نفس إنّما المخلّص ذاته يثبّته بكلّ وضوح في الأناجيل: **ما من أحد يأخذ نفسي مني، بل أنا أسلّمها من تلقاء ذاتي. فلي سلطان أن أسلّمها، ولي سلطان أن أستردّها**[٣٣]. كذلك: **إنّ نفسي حزينة حتى الموت**[٣٤]. أو أيضاً: **إنّ نفسي الآن مضطربة**[٣٥]. إنّه من غير الجائز أن تؤخذ هذه النفس الحزينة والمضطربة كأنّها كلمة اللّه، الذي يقول مقابل هذا بقوّة الألوهة: **إنّ لي سلطاناً أن أسلّم نفسي**[٣٦]. ولسنا نقول إنّ ابن اللّه وُجِد في هذه النفس وجوده في نفوس

---

٢٨ مثل هذا التفسير مثل القارئ بحرف النصّ ليس إلاّ، وطريقته طريقة مألوفة عند أوريجانس في شروحه.

٢٩ أف ١: ٢٢ي.

٣٠ ٤-٢: ٤-٣.

٣١ ٢-٦؛ ٢-٨؛ ٢-٤. هل كان في زمن أوريجانس أناس يقولون، كما أبوليناريوس، بأنّ الكلمة اتّخذ جسداً فقط دون النفس؟ لا شكّ لدينا في أنّه لم ينشأ صراع حول هذه النقطة قبل أوريجانس؛ بيد أنّ تعليماً من هذا القبيل قد راج قرابة نهاية القرن الثالث، ثمّ ما لبث أن استفحل النزاع بشأنه عندما اندلعت فتنة أريوس، فبرز أساقفة يتصدّون لمثل هذا القول.

٣٢ ليس اللفظ دليلاً على تبدّل متواتر في قرارات الحكمة، من أجل تصويب رؤيتها أو مسيرتها لسياسة المبروءات كلّها. بل يشير إلى التدبير الذي ترعى به الكون والكائنات عبر حلقة مترابطة من الأحداث المتتالية.

٣٣ يو ١٠: ١٨.

٣٤ متى ٢٦: ٣٨.

٣٥ يو ١٢: ٢٧.

٣٦ يو ١٠: ١٨.

بولس وبطرس أو سائر القدّيسين، الذين تكلّم فيهم المسيح كما تكلّم في بولس[٣٧]، على حدّ ظنّنا. إلاّ أنّه ينبغي التفكير في هؤلاء بما يورده الكتاب: **ما من أحد نقيّ من الدنس، حتى لو لم تدُم حياته سوى يوم واحد**[٣٨]. أمّا النفس التي وُجِدَت في يسوع فقد **اختارت**، على العكس، **الخير قبل أن تعرف الشرّ**[٣٩]؛ **وإذ إنّها أحبّت البرّ ومقتت الظلم، لأجل هذا مسحها اللّه بدهن البهجة أفضل من شريكاتها**[٤٠]. لقد دُهِنَت بزيت البهجة عندما التحمت بكلمة اللّه باتّحاد لا دنس فيه. لأجل هذا، كانت وحدها دون النفوس قاطبة عاجزة عن أن تقترف الإثم، طالما احتوت على ابن اللّه فيها احتواء مطبقاً وكاملاً. لهذا السبب، إنّها وإيّاه واحد، ويُطلَق عليها ما يُطلَق عليه من أسماء حسنى، فيُدعى هو يسوع المسيح الذي به كُوِّن كلّ شيء[٤١]، كما يقول الكتاب.

وفي اعتقادي أنّ الرسول قد قال في هذه النفس، إذ إنّها انطوت على حكمة اللّه كاملة، وعلى حقّه كلّه، وحياته: **إنّ حياتكم مستترة مع المسيح في اللّه؛ وعندما سيظهر المسيح الذي هو حياتكم، عندئذٍ تظهرون أنتم أيضاً معه في المجد**[٤٢]. ما تُرانا يجب علينا، هنا، أن نفقه بالمسيح الذي يُشاهَد وهو مستتر في اللّه وموشك على الظهور، سوى أنّه ذلك الذي دُهِن، كما ورد ذكره، بزيت البهجة، أي الذي قد امتلأ من اللّه في جوهره عينه، وفيه تعالى يقال إنّه الآن مستتر؟ لذلك، فالمسيح مثل يُضرَب للمؤمنين أجمعين، لأنّه اختار له الخير قطّ، قبل أن يعرف حتى الشرّ في أدنى مراتبه،

---

٣٧ في هذا إشارة إلى ٢كو ١٣: ٣، الآية التي يستشهد بها أوريجانس غالباً.

٣٨ أي ١٤: ٤ي. ثمّة فرق، لدى أوريجانس، بين الخطيئة والدنس في هذه الآية: فالإقامة في جسد دنس، لا خطيئة، من أجل التجربة التي يوقع فيها الحسُّ النفسَ، فيجعلها معرّضة لارتكاب الخطيئة، خطيئة الوله بالجسد وملذّاته فيما هو ظلّ، عوض أن تسمو إلى عالم الألوهة. كذلك، في حال يسوع المتجسّد، فهو الذي لم يعرف الخطيئة (٢-٦-٦) قد حمل في ذاته دنس المكوث في جسد، بدون أن يقوده هذا الدنس إلى تجربة الخطيئة. لقد ارتضى الربّ يسوع هذا الدنس لأجل افتدائنا من الخطيئة.

ويعدّ أوريجانس العلاقات الزوجيّة دنساً، لا خطيئة. ولكنها دنس أشدّ نجاسة من حمأة الإقامة في جسد، بل تتعلّق به بلا هوادة. لذلك، فالقدّيسون أنفسهم مدنّسون رغم انتصارهم على الخطيئة وحيل إبليس، فتعوزهم تنقية أيضاً من أجل هذا عينه.

٣٩ إش ٧: ١٦ي.

٤٠ مز ٤٤: ٨.

٤١ كول ١: ١٦.

٤٢ كول ٣: ٣ي. أنظر ٢-٦-٧. إنّ نفس المسيح مثال يُقتدى به: أنظر ٢-٦-٣. كذلك، إنّ يسوع المسيح الإنسان هو، في عمق كيان ناسوته، النفس التي يحملها، إذ للجسد وظيفة عرضيّة: أنظر ٤-٢-٧.

وأحبَّ البرّ وأبغض الظلم، فمسحه اللّه، من أجل هذا، بدهن البهجة[٤٣]. وعليه، من خطئ أو ضلّ فليُنَقِّ نفسه على موجب المثل المبسوط، وليَسِرْ قُدُماً في سبيل الفضيلة الوعر متّخذاً إيّاه هادياً لدربه، لعلّنا نُجْعَل عبر هذا، إذ نحتذي به، على قدر طاقتنا، شركاء في الطبيعة الإلهيّة، كما هو مكتوب: **من يقول إنّه يؤمن بالمسيح عليه أن يسلك كما سلك هو**[٤٤]. إنّ هذه الكلمة، هذه الحكمة، التي نسير على هديها عندما يُقال فينا إنّنا حكماء أو عقلاء، تصير كلّ شيء لأجل الجميع، حتى تربح الجميع[٤٥]: فإنّها تضحي ضعيفة مع الضعفاء، لكي تربح الضعفاء. ويقال فيها إذ إنّها أضحت ضعيفة: **ومع كونه قد صُلِب عن ضعف، إلاّ أنّه يحيا بقوّة اللّه**[٤٦]. أجل، فإنّ بولس يجزم وسط الكورنثيّين الضعفاء بأنّه لا يعرف شيئاً حينما يكون معهم سوى **المسيح يسوع، وإيّاه مصلوباً**[٤٧].

٤-٤-٥ (٣٢) إخلاء نفس المسيح البشريّة

يحلو للبعض أن يطبّقوا على النفس عينها، عندما اتّخذت لها جسداً من مريم، ما يقوله الرسول: **وإذ كان في صورة اللّه، لم يعتَدَّ مساواته للّه اختلاساً، بل أخلى ذاته، آخذاً صورة عبد**[٤٨]، لكي يشيّدها ثانية بلا أدنى ريبة في صورة اللّه، عبر أمثلة وسنن أفضل، ولكي يعيدها إلى الكمال الذي منه لاشت ذاتها[٤٩].

---

٤٣ إش ٧: ١٦ي؛ مز ٤٤: ٨.

٤٤ ١يو ٢: ٦.

٤٥ ١كو ٩: ٢٢. قال أوريجانس في ٤-٤-٢ إنّ لكلّ خليقة شركة قد تعظم أو تضعف مع المسيح على حسب استحقاقاتها. وهنا، يقول إنّ المسيح يلائم نفسه ونفس خلائقه، فيزفّ ذاته إليها على قدر استطاعتها، حتى يشجّعها على التقدّم نحوه. وفق هذه الرؤية الأخيرة، يقول أوريجانس أيضاً في أحد تفاسيره التي وضعها إنّ المسيح يقدّم ذاته عشباً خضراً للنفس ولّما تزل حيوانيّة، وحليباً أيضاً للنفس اليافعة، وبقولاً للنفس العليلة، وغذاء لمن هو قويّ، من أجل أن يضع قوت الخليقة الوحيد، طبيعة اللّه، في متناول كلّ أحد؛ أنظر ٣-١. لهذا السبب، لا يقوى أهل كورنثس، حسب أوريجانس، وهم رمز للسذّج من المؤمنين، على سماع شيء آخر غير صلب المسيح؛ إنّهم لن يفهموه. أمّا الكلمة فلا يستسيغه سوى الكاملين: أنظر ٣-٢-٤؛ ٤-١-٧.

٤٦ ٢كو ١٣: ٤.

٤٧ ١كو ٢: ٢.

٤٨ في ٢: ٦ي.

٤٩ إنّ «صورة العبد» هذه التي اتّخذها المسيح عند تجسّده لكي يُصلِحها ويقيمها في «صورة اللّه» هي عينها الصورة الذليلة التي اكتست بها المدارك ذات الوجود السابق، عندما أثمت فَرُمِيَ بها في أجسام أرضيّة. إنّ نفس المسيح قد اتّخذت إذاً صورة عبد لكي تلحق بهذه المدارك كيفما صارت إليه حالها.

فكما تجعل شركة ابن اللّه منّا أبناء بالتبنّي [٥٠]، وشركة الحكمة حكماء في اللّه، كذلك تجعل شركة الروح القدس منّا قدّيسين وروحيّين. ذلك أنّه لأمرٌ واحد لا ثاني له أن نشترك في الروح القدس، وأن نشترك في الآب والابن، ما دامت طبيعة الثالوث [٥١] واحدة لا جسم لها. وما قلناه في شركة النفس حريّ به أن يؤخذ أيضاً في أمر الملائكة والقوّات السماويّة [٥٢]، إذ يعوز كلّ خليقة عاقلة أن تشترك في الثالوث.

أمّا بشأن كينونة هذا العالم المرئيّ، الذي تنتصب طبيعته عادة معضلة شائكة، فقد أوردنا أعلاه [٥٣] كلامنا فيها، على قدر ما استطعنا إليه سبيلاً، من أجل الذين [٥٤] يتمسّكون ولا يكفّون بعلل لكي يؤمنوا وهم يشاطروننا إيماننا، ومن أجل الذين يُصْلوننا معارك باسم الانشقاقات، وقد اعتادوا أن يصفعوا وجهنا أبداً بلفظ المادّة [٥٥]، وقد أعيوا هم أنفسهم عن فهم ما يراد به قطّ. لهذا، أحسب أنّ العودة إلى هذا الموضوع باقتضاب واجبة.

٤-٤-٦ (٣٣) المادّة حسب الكتاب والفلسفة

حقيق بنا أن نعلم، أوّل الأمر، أنّنا لم نعثر حتى الآن في أيّ موضع من الكتب القانونيّة [٥٦] على لفظ مادّة، يفيد معنى الجوهر الذي يُعَدُّ كامناً في الأجسام. عندما

٥٠ إنّ ابن اللّه، السيّد المسيح، قادر أن يُنعِم على الذين يشتركون به في بحر حياتهم بإنعامات وافرة، ومتنوّعة، لكونه يتجلّى لفلان من الناس بالحكمة، ولفلان أيضاً بالوداعة، ثمّ لآخرين بالقداسة، وللنفوس القدّوسة بالألوهة، ما دامت تمسي قادرة على معاينته بصورة ابن اللّه.

٥١ أنظر ١-٣-٢، الحاشية ١٥.

٥٢ يجدر بالتنويه أنّ الفارق بين الناس والملائكة، بالنسبة إلى أوريجانس، عرضيّ. فجميعهم مرجعهم الخليقة العاقلة وكأني بهم من نوع واحد.

٥٣ ٢ : ١-٣. هنا يبدأ الموضوع الثاني في هذا الفصل؛ إنّه يخوض في مسألة العالم.

٥٤ يذكّر أوريجانس بهويّة الذين يتوجّه إليهم بخطابه، وبالغاية التي قصد إليها إذ إنّه أنشأ كتاب **المبادئ**. إنّها تنحصر في حمل المسيحيّين على الولوج بعمق إلى داخل إيمانهم، وعلى استنباط الحجج لكي يردّوا المنشقّين وأصحاب البدع على أعقابهم منهزمين.

٥٥ يريد بهم أهل العرفان، الذين يحسبون أنّ المادّة قد أخذت منبتها في المبدأ الإلهيّ على أثر انحطاط؛ لذا، يعدّونها عنصر شرّ بذاتها. أمّا الرواقيّون فنظرتهم المختلفة إلى المادّة، وهي عندهم مكوِّن لا شكل له، قد كانت ذات منفعة جليلة لأوريجانس، إذ أتاحت له فرصة اقتنصها لكي يشرح بها استمرار الجسد البشريّ عبر تحوّلاته المتعاقبة، ويدحض فكرة المادّة الشريرة بحدّ ذاتها؛ أنظر ٢-١-٤.

٥٦ ليست العبارة من أوريجانس، فإنّ لفظ «قانون» لم يكن قد وجد طريقه بعد إلى كتابات أوريجانس. أنظر ٤-٢-٢.

يقول إشعيا: **وسيأكل المادّة كأنّها التبن**[٥٧]، يتكلّم على الذين يقبعون في العذابات، ويعني بالمادّة الخطايا. وإن تمّ الوقوع على لفظ المادّة، في موضع آخر، لا نراه برأيي يعني في أيّ من المواضع ما نتكلّم عليه، ما خلا ما نجده فقط في سفر الحكمة المنسوب إلى سليمان، وهو سفر لا يقرّ الجميع بسلطته[٥٨]. ففيه نجد ما يأتي: **ولم يكن صعباً على يدك القادرة على كلّ شيء، التي صنعت العالم من مادّة غير مصوّرة، أن تبعث عليهم جمّاً من الدببة أو الأسود الباسلة**[٥٩]. إنّ كثيرين يعتقدون، بدون ريبة، أنّ الأمر يتعلّق بمادّة الأشياء نفسها في ما دوّنه موسى في مطلع سفر التكوين: **في البدء، خلق الله السماء والأرض، وكانت الأرض لا تُبصَر ولا ترتيب فيها**[٦٠]. فإنّ موسى لا يبدو أنّه يشير عبر هذه الأرض التي لا تُبصَر، واللابثة لا ترتيب فيها[٦١]، إلى شيء آخر سوى المادّة غير المصوّرة. وإذا كان كلامه هنا في المادّة ليست مبادئُ الأجسام، بالتالي، بلا تحوّل[٦٢]، لأنّ الذين جعلوا من الذرّات مبادئ الأشياء الجسميّة، سواء منها

---

٥٧ إش ١٠: ١٧. في هذه الآية تعني المفردة اليونانيّة «المادّة» الغابة، والدغل؛ أمّا تفسير أوريجانس لها بمعنى الخطايا فناجم من ورود مفردة شبيهة لها بالمعنى في ١كو ٣: ١٢، حيث للتبن معنى الخطايا. أنظر ٢-١٠-٤.

٥٨ فيما يجعل أوريجانس سفر الحكمة كتاباً موضع اختلاف في شأن طابعه الموحى به، هنا، إلاّ أنّه يقرّ بخلاف ذلك في مؤلّف آخر وضعه تحت عنوان: «ضدّ سلسيوس».

٥٩ حك ١١: ١٧.

٦٠ تك ١: ١ي.

٦١ هذا ما نقرأه في ترجمة السبعينيّة.

٦٢ لو اعتُبِرَت المادّة مكوِّناً لا شكل له، قابلاً لأن ينقلب نوعاً ما، مهما كان، من الأشياء لن يسع أحدنا بعدُ الإقرار بأنّ ثمّة مبادئ أخرى جسميّة تبقى بلا حراك من خلال التحوّلات، سواء أكانت تلك المبادئ ذرّات أم العناصر الأوليّة الأربعة: النار، والهواء، والماء، والتراب. فهذه ليست، من بعد، سوى المادّة وقد اكتست حينئذٍ بصفات محدّدة، كالحارّ، والبارد، والجافّ، والرطب. إنّ هذا المعتقد ناجم، لدى أوريجانس، من نظرته الكونيّة حيث المادّة الروحيّة تفرض على ذاتها أن تتّخذ أشكالاً مختلفة، بحسب تبدّلاتها التي تطرأ عليها، فتتآلف حين ذاك والمادّة الجسميّة التي هي مكوِّن لا شكل له، يبرز إلى الوجود عندما تتداعى مصافّ المادّة الروحيّة في هيئة أجسام متنوّعة. إنّ القبول بمبادئ لا تتحوّل كأنّها أسس تقوم عليها المادّة يعني حدّ إمكانيّات تحوّلها بهذه المبادئ؛ وهذه النظرة سوف تعيق رؤية أوريجانس إلى تبدّل حالات الكائنات، من أجسام كثيفة تكتسي بها الخلائق العاقلة إلى أجسام لطيفة، على وفق الأحوال التي تؤول إليها من جرى حركة حرّية إرادتها: أنظر ٢: ١-٣. أمّا من ناحية الرواقيّين فإنّهم عدّوا العناصر الأوليّة التقليديّة الأربعة أسساً، تبنى انطلاقاً منها الموجودات، رغم قولهم بأنّ المكوِّن المنعدم الشكل يسبق هذه الأسس اعتباراً في نشأة المادّة الجسميّة.

ما لا يمكنه أن ينفصم أو يمكنه ذلك في أجزاء متساوية[٦٣]، أو في أحد العناصر الأربعة[٦٤]، لم يتمكّنوا من وضع لفظ المادّة، أي ما يحدّد المادّة تحديداً أساسيّاً، بين المبادئ. وعندما يجعلون من المادّة مقوّماً للأجسام كلّها، كأنّها جوهر قابل للتحوّل والتبدّل والانفصام في أيّ حال، لن يسعهم فعل ذلك على حسب طبيعتها الخاصّة معرضين عن صفاتها. إنّنا نقبل بما يقولون، نحن الرافضين في كلّ حال القول بأنّ المادّة غير مخلوقة، أو غير مجبولة، على حدّ ما بيّناه أعلاه قدر إمكانيّاتنا[٦٥]، عندما أشرنا إلى أنّ مختلف أنواع الثمار تنتجها أصناف شجر متنوّعة من الماء والتربة، والهواء والحرّ، وعندما علّمنا أنّ النار والهواء والماء والتربة يستحيل الواحد منها إلى الآخر، ثمّ يذوب كلّ عنصر أيضاً في عنصر آخر من جرى قرابة متبادلة. كذلك الحال عندما أقمنا البرهان، عند بني البشر ولدى الحيوانات، على أنّ مادّة الجسد تستمدّ وجودها من الطعام، وعلى أنّ سائل الزرع الطبيعيّ ينقلب جسدًا صلبًا وعظامًا. هذا كلّه يعلّمنا أنّ المادّة الجسميّة قابلة للتحوّل، وعابرة من حالة إلى أخرى.

٤-٤-٧ (٣٤) تميّز المادّة الجسميّة

بيد أنّه حريّ بالمعرفة أنّ المادّة لا قوام لها قطّ بدون سمة، وأنّ الإدراك وحده يفقه أنّ المادّة إن هي سوى قوام الأجسام، وما هو قادر فيها على أن يحمل سمة. وإذ يودّ البعض أن يوغلوا في بحثهم، في هذا الموضوع، فإنّهم تجاسروا على القول بأنّ الطبيعة الجسميّة إن هي سوى السمات. وفي الواقع أنّ الصلابة والرخاوة[٦٦]، والحرّ والبرد، والرّطب والجافّ، لو كانت سمات فإنّها وسائر السمات ذات الطبيعة المماثلة تُبان بلا قوام عند اضمحلالها؛ فالسمات تبدو، إذاً، كلّ شيء. لهذا السبب، حاول دعاة هذا الطرح[٦٧] أن يُرْسوا أنّ المادّة ليست غير مخلوقة حتى لدى الذين يسلّمون بمادّة غير

---

٦٣ إنّ الجزئيّات التي لا تنفصم هي الذرّات، حسب ديمقريطس وإبيقورس؛ أمّا الجزئيّات التي تنفصم أجزاء متساوية فهي الغبار كما أسماها أناكساغورس.

٦٤ إعتبر طاليس الماء ذاتاً جسميّة أولى، وأناكسيمندرس وجدها في عنصر أرقّ من الماء وأشدّ كثافة من الهواء، وأناكسيمانس في الهواء.

٦٥ ٢-١-٤.

٦٦ لا ذكر لهاتين السمتين في ٢-١-٤، وإنّما فقط للسمات الأربع التالية.

٦٧ إنّ الأخذ بالنظريّة القائلة بأنّ المادّة كناية عن مجموع سمات ليس إلاّ، بدون مكوّن، يفيد إزاحة التناقض القائم بين الإيمان المسيحيّ بمادّة خلقها اللّه، والفلسفة اليونانيّة القائلة بعدم خلقها. فإذا كانت المادّة غير مخلوقة، وإنّما قد أعطاها اللّه شكلاً وترتيباً معيّناً حتى ينشئ الكون بها، غدت المادّةُ نفسها المسمّاةُ مكوّناً

مخلوقة، ما دام هؤلاء يقرّون بأنّ السمات قد برأها اللّه؛ وذلك بأنّ السمات هي كلّ شيء، وأنّ الجميع يؤكّدون، بدون تناقض، أنّها قد برأها اللّه. أمّا الذين يميلون إلى البرهان على أنّ السمات تضاف من خارج إلى مادّة كامنة فيعمدون إلى أمثلة من هذا القبيل[٦٨]: لا مرية أنّ بولس إمّا يلزم الصمت وإمّا يتفوّه، إمّا يسهر وإمّا يغفو، وإمّا يتّخذ وضعيّة جسم معيّنة له، كأن يجلس أو يقف أو يتكئ. إنّ هذا كلّه، لدى البشر، جوانب تعرض لهم، وليس في وسع أحد قطّ، أو يكاد، أن يلقاهم بدون أحدها. بيد أنّ النظرة التي ننظر بها إلى الإنسان لا تلحظ جهاراً أيّاً من هذه الجوانب، بل نعيه ونرقبه غير عابئين بوضعيّةٍ ما على وجه من الوجوه، سواء أكان ساهراً أم غافياً، متكلّماً أم صامتاً، أو بسائر الظروف العرضيّة التي يجتاز بها الأنام قسراً. فكما نرقب بولس في غفلة من هذه الجوانب العرضيّة، كذلك يمكننا فهم القوام بدون السمات. إنّ إدراكنا حينما يحدّق إلى بؤرة المادّة الكامنة وحدها، لو جاز لنا التعبير، مقصياً كلّ سمة عن فهمها، ويلازمها فلا ينظر إلى الصلابة أو إلى الرخاوة، إلى الحرّ أو إلى البرد، إلى الرطب أو إلى الجافّ ممّا ينتاب هذه المادّة، يبدو حينئذٍ أنّه يحدّق إلى المادّة مجرّدة من هذه السمات كلّها، على نحو من تفكير مصطنع.

٤-٤-٨ (٣٥) دونيّة المادّة المجرّدة من سماتها

ولكن، رُبَّ سائل هل يمكن العثور على شيء في الكتب يتيح فهم هذا. يلوح لي أنّ ذلك مغموز إليه في المزامير عبر كلمة النبيّ هذه: **رأت عيناي عدم كمالك**[٦٩]. يبدو أنّ إدراك النبيّ إذ يتفحّص مبادئ الأشياء بنظر ثاقب، ويفرق بين المادّة وسماتها

منعدمَ الشكل، عند الرواقيّين، غير مخلوقة، وإذ لا وجود ظاهر لها، على هذا النحو، وإنّما بالسمات التي تكسوها تغدو هذه المادّةُ منظورةً، فإنّ السمات التي تحبو المادّة شكلاً وترتيباً حتى تكون مادّة جسميّة قد خلقها اللّه. وهذا كافٍ، بالنسبة إلى أوريجانس، لكي يردّ الموجودات كلّها إلى صنع اللّه، ما دام القبول بأنّ السمات مخلوقة يغني عن الالتفات إلى المكوّن المنعدم الشكل، الذي ينادي به الرواقيّون.

٦٨ هدف المثل المضروب أن يقيم الدليل على أنّ الإدراك قادر بالتجريد أن يلحظ مادّة لا سمات خاصّة تحدّدها. ولكنّ الواقع لا قِبَل له أن يقدّم للاختبار مادّة بلا سمات. أنظر في هذا الجانب ما يقول أوريجانس في ٢-١-٤.

٦٩ مز ١٣٨ : ١٦. يريد أوريجانس بعدم الكمال معنى النقصان الذي يلمّ بالخليقة؛ إلاّ أنّه يفسّر هذا على طريقته الخاصّة به. فالخليقة غير الكاملة هي المادّة المعدومة الشكل، المعدّة لأن تحبو الكون بتنوّعه شكلاً بإضافة سمات لها. إنّ هذه النظرة الخاصّة لا تتعارض مع الآية تك ١ : ١، التي يؤخذ بها كأنّها تتكلّم على المادّة المعدومة الشكل؛ أنظر ٢-٢-٥.

بالبصيرة والعقل وحدهما، قد أحسّ في اللّه بشيء من عدم الكمال، وإنّما يكتمل – كما يجب فهم الأمر – بإضافة سمات. ويتكلّم أخنوخ[٧٠] في سفره فيقول: **سلكتُ حتى الناقص**[٧١]؛ وفي وسع أحدنا أن يفهم هذا فهماً مشابهاً: إنّ إدراك النبيّ قد سلك وهو يمحّص الأشياء المرئيّة واحداً فواحداً، ويجادل فيها، حتى أفضى إلى الرأس حيث تُرى المادّة ناقصة بدون سماتها. ففي الكتاب عينه يُذكَر بحقٍّ على فم أخنوخ: **عاينتُ الموادّ كلّها**[٧٢]. وهذا يعني ما يأتي: تفحّصت أقسام المادّة كلّها واحداً فواحداً، الإنسان والحيوانات والسماء والشمس وكلّ ما في هذا العالم، التي تفرّقت بدءًا من وحدة المادّة في كلّ نوع.

ومن ثمّ، أقمنا البرهان ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، في الصفحات التي تقدّمت[٧٣]، على أنّ كلّ موجود قد برأه اللّه، وأنّه ما من موجود لم يُبرأ ما خلا طبيعة الآب والابن والروح القدس؛ وأنّ اللّه، علاوةً على ذلك، الصالح بالطبيعة، لمّا ارتضى وجود كائناتٍ يبدي لها إحساناته، كائناتٍ تُسَرُّ بالحصول عليها، قد برأ مخلوقات جديرة به، أي قادرة على فهمه فهماً لائقاً. وفي شأنها يقول إنّه ولد أبناء[٧٤]، فبرأ هكذا الأشياء جميعاً حسب تعدادها وقياسها[٧٥]، إذ لا شيء في عيني اللّه لا حدّ له ولا قياس[٧٦]. إنّ اللّه بقدرته[٧٧] يدرك الأشياء جميعاً، ولا يدركه تعالى أيُّ إدراك مبروء. وطبيعته يعلمها

٧٠ أنظر موقف أوريجانس من هذا السفر المنحول في ١-٣-٣.
٧١ ١أخ ٢١: ١.
٧٢ ٢أخ ٤٠: ١.
٧٣ ١-٣-٣؛ ١-٤: ٣-٤؛ ١-٧-١.
٧٤ إش ١: ٢. أنظر ٤-٤-٥.
٧٥ ٢-٩-١؛ ٣-٥-٢.
٧٦ بعد هذه اللفظة، نجد عند يوستينيانس نصّاً هذا موضعه. أمّا مطلع النصّ الذي أسقطه روفينس هنا فالآتي: «في الموضوع نفسه. المجلّد الرابع، الكتاب عينه». وأمّا النصّ بحرفه فيرد على هذا النحو: «لا يعثرنّ أحد بهذا القول، إذا كنا نضع حدوداً لقدرة اللّه نفسها؛ ذلك بأنّ تصوّر ما لا يُحدّ عصيّ على الطبيعة. ومتى بات مسلّماً أنّ الكائنات التي يحوّطها محدودة يجب أن يكون حدّ أيضاً لجمهرة الكائنات النافقة التي يتدبّرها».
٧٧ يقابل هذا المقطع نصّ ورد عند إيرونيمس يجدر بنا ذكره هنا، ثمّ نصّ آخر حفظه لنا يوستينيانس لا بدّ من الوقوف على مضمونه أيضاً. فالأول مطلعه هكذا: «ثمّ قال عن الابن معدّفاً ثانية عليه»، يلي ذلك نصّ ننقله كالآتي: «إنْ يعرفِ الابنُ الآبَ، في الواقع، يمكنه بمعرفته إيّاه أن يدركه. إنّنا كأنّ بنا نقول إنّ إدراك الحِرَفيّ يعرف مهارته بحذافيرها كلّها. ليس ثمّة ريبة في أنّ الآب إذا كان في الابن يدركه من هو فيه. ولكنّنا لو عنينا بلفظ الإدراك لا محض الإدراك بالفكر والحكمة، بل حيازة كلّ ما يُدرَك بالقوّة والقدرة، ليس في وسعنا أن نقول إنّ الابن يدرك الآب. بيد أنّ الآب يُدرِك كلّ شيء، بما في ذلك الابن؛ إنّه يدرك إذاً الابن». ويتابع إيرونيمس بسطه لآراء أوريجانس عل حسب ما يراه هو، فيجعل مقدّمة ثانية في مطلع استئناف كلامه، يقول فيها: «ويضيف، من ثمّ، هذه الأقوال حتى نعلم الدواعي التي يدرك بها الآب الابن، بدون

وحده. فالآب وحده يعرف الابن[٧٨]، والابن وحده يعرف الآب، والروح القدس وحده يفحص حتّى أعماق اللّه[٧٩].

المكوث في جسم وحالة الخليقة

تمتاز كلّ خليقة، إذاً، لدى اللّه بأنّها محشورة وفق عدد وقياس محدّدين، أي تعداداً

إدراك الابن للآب». يعقب هذا النصّ الآتي: «ليبحث القارئ المتطفّل هل يدرك الآب ذاته إدراك الابن له، وإذ يعلم أنّ ما هو مكتوب صادق بحذافيره، من أنّ الآب الذي أرسلني أعظم مني، ينحو إلى القول بأنّ الآب أعظم من الابن في هذه المعرفة، لأنّه يعرف ذاته معرفة أشدّ كمالاً ونقاوة ممّا يعرفه الابن».
هذا من ناحية؛ أمّا من جانب يوستينيانس فقد استبقى لنا نصّاً يضارع نصّ إيرونيمس المذكور آنفاً أعلاه، بدءًا من الجملة الأخيرة التي تختتم الاستشهاد الأول: «بيد أنّ الآب يدرك كلّ شيء...»، وانتهاء بالكلمات الأخيرة من الاستشهاد الثاني: «... ممّا يعرفه الابن». أمّا مطلع نصّ يوستينيانس فيرد هكذا: «إنّ الآب يشتمل على الابن وسائر المخلوقات: فهو، في كلّ شيء، أعظم من الابن وغير مرئيّ لديه. في هذا الموضوع عينه، المجلّد الرابع من كتاب **المبادئ**». إنّ ما يمكن، على الفور، ملاحظته تفصيلان: ١- أنّ الابن مخلوق كسائر المخلوقات؛ ٢- وأنّ الآب غير مرئيّ لدى الابن. دعونا الآن نلقِ نظرة فاحصة على هذين النصّين علّنا نستطيع شيئاً لفهم ما يرد فيهما.
يرد النصّان المذكوران في سياق كلام على المبروءات وضرورة انحصارها وحدّها، فيثير أوريجانس مسألة العلاقة بين الآب كمصدر أول والابن كمولود منه، ويزجّ بنفسه في تفسير آية يو ١٤: ٢٨: «... لأنّ الآب أعظم مني»، على ضوء ما تقدّم. ما تجدر ملاحظته في هذا الخصوص أنّ كلّ ما يتعلّق بمعرفة الابن يدور حول لفظين: «أدرك»، و«عرف». ففيما الثاني منهما لا يطرح مشكلة ما في فكر أوريجانس، يبحث هذا الأخير في مفهوم اللفظ الأول، ويميّز فيه بين مدلولين: مدلول الفهم الذي يسلّم أوريجانس بأنّه متيسّر ومتاح للابن تجاه الآب، ومدلول الحيازة، أي الاشتمال والاحتواء الذي يرفضه له، إذ الآب مصدر مطلق. من الواضح، إذاً، أنّ ما يظهر من تبعيّةٍ وخضوع الابن إزاء الآب ناجم من رؤية إلى المصدر. ووفق هذه الرؤية، يقرّ أوريجانس بتفوّق الآب إزاء الابن في «المعرفة» و«الإدراك»، مع نفحة من تعالي الواحد، الآب، إزاء الآخر، أي الابن.
من ناحية أخرى، يجب علينا أن نلحظ أيضاً ما يأتي: إنّ النصّ الذي استبقاه يوستينيانس يُسقِط الجمل التي تبدو، في نصّ أوريجانس - إيرونيمس مقبولة للقارئ، من أجل طابعها الجدليّ والبحثيّ، ويحفظ للاستشهاد الجملة الأخيرة منه، حيث المعنى الذي يرشح منها يخفض منـزلة الابن ويعلي مرتبة الآب. وإذ يقرن بهذا باقي نصّ إيرونيمس المتعلّق بتفسير آية يو ١٤: ٢٨ يقدّم للقراءة نصّاً معتور الرؤية، مبتوراً، حيث رائحة البدعة فائحة والضلال متفشّ عبر الكلمات. زد على هذا المطلعَ الذي صدّر به يوستينيانس استشهاده، فقد جاء فيه اتّهام موجِّهٌ عقلَ القارئ على نحو مسبق لاستنكار ما سوف يطالعه: إنّه يجعل القارئ يحسب بأنّ أوريجانس يعتقد بأنّ الابن مخلوق أولاً، وأنّه غير قادر، من ثمّ، على معاينة الآب. أخيرًا، يحسن الانتباه إلى أنّ ما يجعله نصُّ إيرونيمس، ونصُّ يوستينيانس أيضًا، تعليماً نادى به أوريجانس في كتاب **المبادئ** إنّما نسبته إلى «قارئ متطفّل»، أي أنّه تعليم لا صدق في فحواه، وليس هو بموثّق عندهما. على كلّ حال، ثمّة لبس كبير في هذا الموضوع، في كتابات أوريجانس الأخرى، إذ يبدو تارة أنّه يطعن في نظرته إلى الابن وطوراً يسير على هدى.

٧٨ يو ١٠: ١٥. ٧٩ ١كو ٢: ١٠.

بالنسبة إلى الكائنات العاقلة، وقياساً بالنسبة إلى المادّة الجسميّة. فقد كان أمراً ضروريّاً أن تلجأ الطبيعة العقليّة إلى جسم، إذ إنّها تُعقَل متبدّلة ومتحوّلة من جرى إبداعها[٨٠] – ذلك أنّ ما لم يكن ثمّ طفق يوجد يُبان من جرى ذلك كأنّه ذو طبيعة متبدّلة، ولهذا ليست فضيلته ورذيلته من ذات جوهره، بل هما من قبيل العرض – وبسبب تبدّل هذه الطبيعة العاقلة، الآنف ذكرها، وتحوّلها، كان من شأنها أن تلجأ إلى كساء جسميّ بحسب استحقاقاتها، له طبيعة مختلفة ذات كذا أوكذا من الميزات. لأجل هذه الأسباب كلّها، برأ اللّه، بالضرورة، وهو العليم من قبلُ بتغيّرات النفوس القادمة، أو القوى الروحيّة، الطبيعة الجسميّة قادرة على الاستحالة إلى الأحوال كلّها التي يقتضيها الوضع، حسب مشيئة الباري، من خلال تبدّلات ميزاتها. إنّه ينبغي عليها أن تبقى طالما أنّ هناك كائنات تحتاج إليها كأنّما إلى كساء. والحال أنّ ثمّة طبائع عاقلة لن تفتأ تحتاج إلى كساء جسميّ! وعليه، سيكون ثمّة دائماً طبيعة جسميّة تعمد إليها المخلوقات العاقلة كإلى كساء لها، ما[٨١] لم يستطع أحدهم أن يبيّن بالحجّة والبرهان أنّ في وسع الطبيعة العاقلة

---

٨٠ الصلة بين الطبيعة العاقلة والطبيعة المادّيّة حتميّة ودائمة، ذلك أنّ الأخيرة تعبير خارجيّ عن الحراك الناشب في الأولى. أمّا الثالوث فليس من حركة فيه، ولا تحوّل، لأنّه كلّه خير، ولا جسم له (١-٦-٤؛ ٢-٢-٢). أنظر في موضوع إقامة الخلائق في الخير بصورة عرضيّة ١-٥-٣؛ ١-٥-٥؛ ١-٦-٢؛ ١-٨-٣. أمّا في موضوع العلاقة بين الطبيعة العاقلة والطبيعة المادّيّة فانظر ١-٧-١؛ ٢-٢-٢؛ ٣-٦-٦:٧؛ ٤-٣-١٥. إنّ فكرة الحركة تختلج في ذات المخلوقات فمردّها إلى أنّ المخلوقات ابتدأت وجودها في لحظة معيّنة، لذا، فهي مرتبطة باللّه من حيث وجودها.

٨١ عند إيرونيمس فقرة تشبه الجملة الممتدّة، هنا عند روفينس، حتى نهاية المقطع، هذا مطلعها. «لا يزال مقتنعاً بالتفكير ثانية، من خلال ما يلي، بالتقمّص وزوال الأجسام». إنّه حريّ بنا، أولاً، أن نلفت الانتباه إلى أنّ لفظ التقمّص لا يرد في عداد الألفاظ التي يستعملها أوريجانس، الذي يتكلّم بالأحرى على التناسخ، إنّ اللفظ الأول يدلّ على انتقال النفس إلى جسد كائن آخر، فيما يدلّ اللفظ الثاني على إقامتها في جسم عبر انتقالها من حال إلى حال. كذلك، يجدر بنا التنويه ثانياً بأنّ صياغة المطلع تشير إلى أنّ إيرونيمس سبق فتطرّق إلى ما يهتمّ أوريجانس به، أي التقمّص وزوال الأجسام. إنّه يردّ في الواقع إلى ما قاله الأخير في ١-٨-٤؛ ثمّ في ١-٦-٤؛ ٢-١-٣؛ ٣-٦. أمّا النصّ الذي يورده لنا إيرونيمس فيظهر كالآتي: «ليت أحدهم يستطيع إقامة البرهان على أنّ الطبيعة غير الجسميّة والعاقلة تحيا بذاتها عندما تتخلّى عن الجسم، وأنّها تسوء حالةً عندما تكتسي بأجسام، وترغب بعد ذلك عندما تخلعها عنها».

ويتابع إيرونيمس نقل كلام أوريجانس، على أثر ما سبق، ويقول: «لا ريبة أنّ الأجسام لا توجد كأنّها جواهر رئيسيّة، ولكنّها تُجبَل الحين بعد الحين بسبب حركات الخلائق العاقلة المتنوّعة، بحيث إنّ من يفتقر إليها يشتمل بها، ثمّ بعد هذا متى ارعوت الأجسام عن مهانة السقطة لكي تجوز نحو ما هو خير لها، تذوب في العدم فتجد أنفسها وقت إذٍ في حالات تتتالى وتتقلّب».

الحياة بدون أيّ جسم. وقد أقمنا أعلاه الدليل على مدى صعوبة الأمر على إدراكنا، بل على امتناعه عليه، فخضنا في مناقشته تفصيلاً.

٤-٤-٩ (٣٦) خلود الطبائع العاقلة

لا إخال، بالحقيقة، أنّ العودة ثانية[٨٢] باقتضاب شديد إلى خلود الطبائع العاقلة بمناقض لعملنا. فإنّ لكلّ كائن له نصيب[٨٣] في واقع ما وأيّ كائنٍ آخر له نصيب في الواقع ذاته جوهراً لا غير، بدون أيّ ريبة، وطبيعة ليس من سواها. على هذا النحو، للعيون كلّها نصيب في النور، ولذا، للعيون كلّها التي لها نصيب في النور الطبيعة عينها. ولكن، مع أنّ لكلّ عين نصيبًا في النور، إلاّ أنّ الواحد يرى رؤية حادّة، فيما الآخر يرى رؤية يغشاها سراب. فليست كلّ عين، إذاً، ذات نصيب متكافئ في النور[٨٤]. وعلى المنوال عينه، لكلّ سمع استرقاقه لصوتٍ أو لوقعٍ، ولذا لكلّ سمع طبيعة لا غير. ولكن، بعض السمع يلتقط بخفّة أكبر وبعضه بتثاقل على حسب سمة نقائه، وحسن حاله. فلنعبر، إذاً، من هذه الأمثلة المقتبسة من الحواسّ إلى تفكير حول الكائنات العقليّة.

ينبغي على كلّ إدراك[٨٥] له نصيب في النور العقليّ أن يكون، بدون أيّ ريبة، ذا

---

٨٢ يوهم روفينس القارئ بأنّ الموضوع عُرِض في ما سبق من الكتاب؛ ولكنّ أوريجانس لم يتطرّق إليه بالحقيقة، علانية. إنّ مسألة خلود النفس ورد كلام عليها ضمنيّاً في أثناء الخوض في مسألة النفس (١-١ :٨-٣)، أو عند الكلام على الجسد القائم من الموت (٢-٣-٢؛ ٣-٦-٤).

٨٣ أولى الحجّتين اللتين يعمد إليهما أوريجانس للبرهان على خلود النفس تستند إلى المبدأ التقليديّ القائل بأنّ الشبيه وحده يعرف شبيهه. فالوقائع ذات الطبيعة المتماثلة تقيم وحدها علاقات فيما بينها. إنّ المدارك البشريّة والقوّات الملائكيّة لها شركة في نور العقل؛ فهي بالتالي ذات طبيعة واحدة. ولكنّ القوات السماويّة خالدة: كذلك، إذاً، العقل البشريّ، من شأنه أن يكون خالداً.

٨٤ المراد من كلامه إذاً نصيب مشترك في الطبيعة، إلاّ أنّه نصيب مقرون بالاستحقاقات وغير مستقلّ عنها، كما يزعم أهل العرفان. فإنّ ثمّة أفضل وأسوأ في هذا النصيب المشترك. أنظر ٤-٢-٢. هكذا يكون من شأن الشركة في صورة اللّه، التي ينالها الإنسان لدى خلقه، فتُطبَع في طبيعته التي يُجبَل عليها؛ إنّها تحتاج إلى ممارسة الفضائل التي تماهي بين المخلوق والابن وأبيه، إلى أن تفضي إلى «المثال»، في نهاية المطاف، مثال السعادة الأخيرة.

٨٥ يناسب مقطع روفينس هذا، الممتدّ حتى عبارة «... كون أولئك الذين ينالون إحساناته أزليّين أيضاً» مقطعاً نجده عند إيرونيمس، ذا مقدّمة مسهبة بعض الشيء، يقول فيها: «ولئلاّ نبخس كفر ما تقدّم به حقّه من الاعتبار، ها هو يضيف في خاتمة مجلّده نفسه ما يأتي: إنّ الطبائع العاقلة بأسرها، أي الآب، والابن، والروح القدس، والملائكة، والقوّات، والسلاطين، وسائر القدرات كلّها، والإنسان أيضاً على حسب منزلة نفسه، لها جوهر واحد». أمّا ما يلي ذلك فيورده إيرونيمس بمثابة استشهاد يقول: «إنّ في عرف اللّه، كما يقول، وابنه الوحيد والروح القدس أنّ الطبيعة عقليّة وعاقلة. هكذا الملائكة أيضاً، والقوّات، وسائر القدرات

طبيعة لا غير وأيّ إدراك آخر له نصيب في النور العقليّ. فلو كان للقوّات السماويّة نصيب في النور العقليّ، أي في الطبيعة الإلهيّة، لأنّ لها شركة في الحكمة والتقديس، ولو كان للنفس البشريّة نصيب في هذا النور عينه وهذه الحكمة نفسها، فإنّ لهذه وتلك طبيعة لا غير وجوهراً ما من سواه. ولكنّ القوّات السماويّة غير فاسدة وأبديّة، وما من ريبة في أنّ جوهر النفس البشريّة سيكون غير فاسد وأبديّاً. إنّه من غير الجائز التوقّف عند هذا الحدّ[٨٦]، ولكن إذ إنّ طبيعة الآب والابن والروح القدس نفسها غير فاسدة وأبديّة، ومنها تستمدّ الخليقة كلّها نصيبها، يغدو أمراً منطقيّاً وضروريّاً أن يلبث كلّ جوهر يستمدّ نصيبه من هذه الطبيعة الأزليّة غير فاسد وأبديّاً على الدوام، بحيث إنّ أزليّة الصلاح الإلهيّ تُبصَر أيضاً في كون أولئك الذين ينالون إحساناته أزليّين أيضاً. ولكن، كما رأينا عبر أمثلة أنّ النور يُشاهَد على نحو مختلف، على وفق نظر الذي ينظر هل يتّسم بكونه حاسراً أو حادّاً، كذلك يجب احترام الاختلاف[٨٧] في الطريقة التي ينال

كلّها؛ وكذلك، الإنسان الداخليّ المخلوق على صورة اللّه ومثاله. فينجم عن هذا أنّ للّه وهذه والكائنات جوهراً واحداً، على نحوٍ ما».

بعد ذلك، يعدّ إيرونيمس تعليقاً يُلحق به ما تقدّم، يقول: «إنّه يضيف عبارةَ على نحو ما»، حتى يتملّص من تبعة تجديف مشين جدّاً. وهو الذي لم يشأ في موضع آخر أن يكون الابن والروح القدس من جوهر الآب، لئلاّ يظهر أنّه يشطر الألوهة أجزاء، يمنح الملائكة والبشر طبيعة اللّه الكليّ الاقتدار».

إنّه من العسر، في الحقيقة، أن نقبل بنقل حرفيّ قام به إيرونيمس لما كتبه أوريجانس بشأن اشتراك الخلائق في الطبيعة الإلهيّة. فهو، في أغلب ظنّنا، قد رتّق مجموعة من أقوال أوريجانس في ثوب واحد، وحاكها كأنّها نسيج تعليم متتابع الأجزاء. إنّ ما يزيد قناعتنا هذه رسوخاً تلخيصه الأقوال الواردة في نهاية الفقرة ٤-٤-٩، وضمّه إليها أقوالاً يبسطها أوريجانس في الفقرة التالية ٤-٤-١٠. لقد اقتضب إيرونيمس ما تبسّط أوريجانس فيه، منتقياً ما قد يثير الشكّ في تعابيره.

٨٦ يبسط أوريجانس، ابتداء من هذه الجملة، برهانه الثاني على خلود النفس، الذي يسنده إلى فكرة النصيب المشترك الذي تحوزه النفس مع الألوهة، بدون وساطة القوّات الملائكيّة. لقد سبق فبسط برهانه الأول معتمداً على العلاقة بين النفس البشريّة والخلائق العاقلة الأخرى (أنظره في ٤-٤-٨). إنّ الركون إلى خطة إيرونيمس المذكورة في الحاشية السابقة، والتي تقترح إدراج نصّ في مطلع هذه الفقرة، لا يبدو مناسباً قطّ، بسبب الشرخ الذي سوف يحدثه النصّ المذكور في تعاقب البرهانين على خلود النفس. إنّ للنفس البشريّة شركة مع الألوهة، وإذ إنّ هذه غير قابلة الفساد، فالنفس البشريّة كذلك أيضاً، وهي لأجل هذا عينه، غير قابلة الموت، أي خالدة. لذلك، في وسع النفس البشريّة أن تنعم حقاً بإحسانات اللّه الوافرة. علاوةً على هذا، ليس في وسع النفس البشريّة المشاركةِ في الألوهة، أن تخشى هلاكاً، لأنّها بالحقيقة صنع الخالق الذي برأها على صورته ومثاله.

٨٧ أنظر ١-٣-٦؛ ٢-٦-٣؛ ٤-٤-٢.

فيها المرء نصيباً في الآب والابن والروح القدس، وفق مقصد الفكر وقدرة الإدراك.

من ناحية أخرى، لننظرَنَّ الإدراك وهو أهل لفهم اللّه هل لا يبدو على شيء من الكفر القول إنّ في وسعه نيل الموت في جوهره، وكأني بطاقته على فهم اللّه وعلى التفكير به لم تكن كافية لإمداده بالأبديّة. حسبي أنّ الإدراك يحوز دوماً في ذاته بذاراً تتيح له أن يرمّم فهمه ويفضي إليه بشكل أفضل، رغم أنّه يمكنه أن يعثر عن هفوة[٨٨]، فلا يقوى على نيل اللّه نيلاً طاهراً وسديداً. وذلك بأنّ الإنسان الداخليّ، المدعوّ أيضاً عاقلاً[٨٩]، يتجدّد[٩٠] على صورة اللّه الذي برأه، وعلى مثاله[٩١]. لذلك، يقول النبيّ: **جميع تخوم الأرض ستتذكّر الربّ وترجع إليه، وكلّ أوطان الأمم ستعبده في حضرته**[٩٢].

٤-٤-١٠ (٣٧) قرابة النفس مع اللّه

لو تجاسر أحد على إلحاق فساد يمسّ الجوهر بالذي خلقه اللّه على صورته ومثاله، امتدّ على ما أحسب بعلّة كفره حتّى ابن اللّه ذاته؛ فإنّ الابن يُدعى أيضاً، حسب الكتاب، صورة اللّه[٩٣]. وإلاّ فالذي عنده اليقين بأن يعمل بذلك فليجعل سلطان الكتاب في موضع اتّهام، لأنّه يقول بأنّ الإنسان خُلِق على صورة اللّه. إنّه جليّ أنّ في وسع أمارات هذه الصورة الإلهيّة في الإنسان أن يتمّ التعرّف إليها، لا في صورة الجسد الفاني، بل في نباهة الإدراك، وفي البرّ، والقسط، والشجاعة، والحكمة، والعلم، وقصارى القول في حشد الفضائل بكامله[٩٤]، الماثلة في اللّه مثولاً جوهريّاً، وفي الإنسان

---

٨٨ أنظر ١-٣-٨؛ ١-٤-١؛ ٣-٣-٦.

٨٩ رو ٧: ٢٢.

٩٠ تسود فكرة الظلمة تخيّم على النفس الخاطئة بدون أن تنتزع منها صورة اللّه التي فُطِرَت عليها مقاطع عديدة من كتابات أوريجانس، بالرغم من تأكيده خلاف ذلك، في بعض الأحيان. إنّ مثل هذا المعتقد يستند، عنده، بلا شكّ، إلى فكرة خلود النفس. فالقدماء، منذ أيام أفلاطون الذي يتحدّث عن قرابة بين النفس والألوهة، لم يحسبوا الصورة مجرّد شبه خارجيّ وعام، بل اعتقدوا في شيء من الشركة الحقيقيّة بينها وبين المثال.

٩١ تك ١: ٢٦.

٩٢ مز ٢١: ٢٨.

٩٣ كول ١: ١٥، أنظر ١-٢-٦، بخصوص الابن الذي هو صورة اللّه.

٩٤ يجعل أوريجانس، مثل أكليمنضس الإسكندريّ، الصورة الإلهيّة في القسم العاقل من الإنسان، ويتصدّى للذين يرون أنّها في الجسد. وهنا، يتكلّم على الصورة الإلهيّة بشكلٍ مفعم حيويّة، إذ يجعلها تنمو وتتقدّم عبر ممارسة الفضائل، التي تسير بالإنسان إلى الاقتداء باللّه. أنظر في هذا الموضوع ما يدوّنه في ٣-٦-١.

من خلال سلوكه واقتدائه باللّه[٩٥]، على حسب ما قال الربّ في الإنجيل: **كونوا رحماء كما أنّ أباكم رحيم، وكونوا كاملين كما أنّ أباكم كامل**[٩٦]. وفي هذا دلالة بيّنة على أنّ هذه الفضائل كلّها كامنة في اللّه دائماً[٩٧]، لا تقوى على الخطو إلى أمام ولا على النكوص إلى خلف، وأنّ كلّ واحدة تُكتَسب لدى أبناء البشر رويداً رويداً. بهذا يبدو الناس ذوي قرابة[٩٨] مع اللّه: فإنّه تعالى إذ يعلم كلّ شيء، وإذ إنّه ما من حقيقة عقليّة تخفى عليه – أجل، إنّ اللّه وحده الآب، والابن الوحيد، والروح القدس، لا يعرف ما برأه وحسب، بل لديه أيضاً علم ذاته[٩٩] – يستطيع الإدراك العقليّ البلوغ إلى فهم أشدّ كمالاً حالما يرتقي من الدون إلى الأسمى، وممّا يُرى إلى ما لا يُرى[١٠٠]. وفي الواقع أنّه مودَعٌ جسماً، وعليه الانتقال من الوقائع المحسوسة الجسميّة إلى الوقائع غير المحسوسة، المنعدمة الأجسام والعقليّة. ولكن، إذ نخشى من أن يبدو إطلاقنا على الحقائق العقليّة اسم غير محسوسة أمراً مجافياً، سنعمد إلى إثبات يورده سليمان على سبيل المثال، **وستجد حسّاً إلهيّاً أيضاً**[١٠١]. إنّ في هذا دليلاً على أنّ الحقائق العقليّة تُستَقصى لا بحسّ جسديّ، وإنّما بحسّ آخر يُدعى إلهيّاً.

بهذا الحسّ ينبغي علينا أيضاً أن نتأمّل في كلّ من الكائنات العاقلة التي تكلّمنا عليها في ما تقدّم، وبهذا الحسّ ينبغي فهم ما نتكلّم عليه والنظر في ما نكتبه. ذلك بأنّ الطبيعة الإلهيّة تعلم حتى ما نضمره بصمت في داخلنا. إنّ ما نقوله وجميع النتائج التي يمكنها أن تُستَخلص منه يجب الحكم فيها على مقتضى المبادئ المبسوطة أعلاه[١٠٢].

---

٩٥ ٣-٦-١، والحواشي المرافقة.

٩٦ لو ٦: ٣٦؛ متى ٥: ٤٨.

٩٧ ١-٥-٣؛ ١-٥-٥؛ ١-٦-٢.

٩٨ المفهوم أفلاطونيّ؛ أنظر ٣-١-١٣، والحواشي المرافقة.

٩٩ ٢-٦-١.

١٠٠ كول ١: ١٦.

١٠١ أم ٢: ٥. هذه الآية هي الحجّة الدامغة على وجود خمسة أحاسيس روحيّة (١-١-٩)، وذلك بأنّ أوريجانس خلص إليها من قراءته نصّ السبعينيّة، حيث حلّ اللفظ محلّ لفظ «الفهم». ولكنّ اللّه إذ هو لا جسم له، فالمقصود بالتالي إليه إحساس لا جسميّ، جدير بالكشف عن معرفة الوقائع غير الجسميّة.

١٠٢ يعني بهذا، ربّما، ما سطّره في مقدّمة الكتاب.

فهرس الكتاب

الكتاب الثالث

الكتاب الرابع ٣٦٩

سلسلة
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

١ – الأب أغناطيوس ديك: **الله حياتنا**.

٢ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر**.
الجزء ١: الله الخالق – الشرّ والخطيئة الأصليّة – يسوع المسيح.

٣ – **الجزء ٢**: الروح القدس – النعمة – الكنيسة.

٤ – **الجزء ٣**: الأسرار – الحياة الأبديّة.

٥ – القدّيس يوحنّا الدمشقيّ: **المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ**، عرّبه عن النصّ اليونانيّ الأرشمندريت أدريانوس شكّور، ق. ب.

٦ – الإكسرخوس جوزف نصرالله: «**منصور بنُ سرجون**» المعروف **بالقدّيس يوحنا الدمشقيّ: عصره، حياته، مؤلّفاته**. عرَّبه بتصرّف عن النص الفرنسيّ الأرشمندريت أنطون هبّي.

٧ – ج. – م. – ر. تيّار **أسقف رومة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.

٨ – پول إفدوكيموف: **الروح القدس في التراث الأرثوذكسيّ**. عرَّبه عن النصّ الفرنسيّ المطران إلياس نجمه، وقدّم له المطران جورج خضر.

٩ – **سفر المحبّة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.
الجزء ١: الڤاتيكان – الفنار (١٩٥٨ – ١٩٧٠).

١٠ – **الجزء ٢**: الڤاتيكان – الفنار (١٩٧٠ – ١٩٨٠).

١١ – **خطيب الكنيسة الأعظم، القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم**: حياته وبعضٌ من

مواعظه، ترجمها آباء مخلّصيّون. عُني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب إلياس كويتر المخلّصيّ.

١٢ – **القدّيس باسيليوس الكبير**: حياته. أبحاثٌ عنه. مواعظه. عُني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب إلياس كويتر المخلّصيّ.

١٣ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **اللاّهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر.**

الجزء ٤: مريم العذراء أمّ ربّنا يسوع المسيح.

١٤ – المطرانان يوسف ريّا وكيرلّس سليم بسترس: **التجسّد فيض المحبّة.**

١٥ – جوزيف راتسنجر: **مدخل إلى الإيمان المسيحيّ**. عرَّبه الدكتور نبيل الخوري.

١٦ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **مدخلٌ إلى اللاّهوت الأدبيّ.**

الجزء ١: مبادئ أساسيّة في الأخلاق المسيحيّة.

١٧ – المطران يوسف ريّا والأب جوزيف معلوف: **لاهوت الإكليل أو الزواج المقدّس.**

١٨ – **المسيحيّة في عقائدها**، عربّه المطران كيرلّس سليم بسترس.

١٩ – **المسيحيّة في أخلاقيّاتها**، عربّه المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٠ – **علم الأصول اللاّهوتيّة**

الجزء ١: عادل تيودور خوري – مشير باسيل عون.

٢١ – **علم الأصول اللاّهوتيّة**

الجزء ٢: عادل تيودور خوري – مشير باسيل عون.

٢٢ – **الأمرُ الأهمّ لكنيسةِ الألف الثالث** – عربّه المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٣ – **يسوع المسيح** – عربّه المطران يوحنّا منصور.

٢٤ – **اللاّهوت الصوفيّ** – الأب تيودور حلاّق.

٢٥ – **مقالات في اللاّهوت والحركة المسكونيّة** – المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٦ – **مقالات في الأخلاق والحياة المسيحيّة** – المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٧ – **الكنيسة الكاثوليكيّة في وثائقها**

الجزء ١: ترجمة المطران يوحنّا منصور والأب حنّا الفاخوري.

٢٨ – **الكنيسة الكاثوليكيّة في وثائقها**

الجزء ٢: ترجمة المطران يوحنّا منصور والأب حنّا الفاخوري.

٢٩ – **لقد وجدناه!** – إعداد الأخت مادلين رنيه – ترجمة المغفور له المطران حبيب باشا وموريس جلال.

٣٠ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **مدخلٌ إلى اللاّهوت الأدبيّ.**

الجزء ٢: تعليم الكنيسة الاجتماعيّ.



كتب أوريجانس الكثير وعلّم العدِيدين، فما اكترث الرقباء اكتراثهم لما كتب في المبادئ، ولم ينقّبوا فيٍ سواه قدر ما نقّبوا فيه. فقد جاء كتابه في المبادئ أبحاثاً جريئة، وجرأة ندر مثيلها، وتحليقاً يبغي الذرى، ولم يرمِ من خلاله إلى سوى الفصل في المسائل الشائكة التي كثر اللغط فيها، في أيّامه. ولم يوارب! فقد أبى إلاّ عن النظر في لبّ المعضلات، وأنف إلاّ عن القول الجهور، ومقصده التبسّط الواضح في مسائل الشؤون العليا.. تحالف على عمله والإيمان، ولم يُعادِ العقل، ولم ينكر التقليد. فعرض البشارة كما جاءت في النصوص، وأجهد المتقوّلين أقوالاً على فحواها فأجهز على مزاعمهم. وتسلّح بما تنامى إليه من إرث السابقين، فأسعفه بجداله. ولا غرو! فقد وهبه اللّه من نعمه طاقات، وزوّده بحدّة منطق كما لم يتزوّد سوى المحظيّين عنده. وأعانه على طموحه أمانة للإيمان وإخلاص وغيرة. وفوق هذا كلّه مناخ الإسكندريّة، مدينةِ العلم والفقهاء، حيث نشأ.